هذا کتاب شرح الحاشیة
الزاهدیة علی جلالیة التهذیب من مصنفات
کاشف دقایق المعقول و المنقول عارف
حقایق الفروع و الاصول وحید الدهر فرید
العصر جامع الفنون و الکمالات مظهر الفیوض و البرکات
اکمل الفضلا افضل العلما جناب مولانا
ارتضا علیخان بهادر قاضی
القضاة ممالک محروسه متعلقه حکومت
مدراس ادام الله تعالی ظلال جلاله

بسم الله الرحمن الرحيم

تزيين عنوان الكتاب وتهذيب المنطق اوآن الخطاب تصديره بحمد مبدع طأطأت
جباه الانظار دون سرادقات كبريائه وبشكر منعم كلت انامل الافكار في عد افراد
نوع من جنس نعمائه جل جلاله وعم نواله وترصيعه بيواقيت الصلوة والسلام على من شيد
حدود الشريعة بعد ما عفت رسومها وسمك سماء العلوم واظهر نجومها وعلى آله واصحابه
المهديين لمقدمات الدين والمعرفين لمشارع اليقين اما بعد فلما كانت الحاشية
الزاهدية على جلالية التهذيب حاشية تجري منها انهار التحقيق بل دوحة عالية قطوفها
غير دانية الا لارباب التدقيق كيف لا وعباراتها قبس من قبسات الحكم والاسرار
واشاراتها وميض يكاد سنا برقه يخطف بالابصار حتى اعتاصت على الفحول
وارتعضت فيها العقول فطالما احدث في نفسي ان اشرحها شرحا يزل من الفاظها الصعاب
ويكشف عن وجوه معانيها النقاب لكني لما شاهدت ان العلم في هذا الزمان قد
ركد ريحه وخبت مصابيحه وانقضت جدرانه وانقاضت حيطانه واندرست للعالم

كذا في القاموس ١٢ منه مد ظله

وعفت آثارها وارتفعت المجاهل وانقدت نارها والناس قد ضعفت عن تحصيل العلوم عزومهم قوى بالجهل لزومهم فيا اسفا على انطماس المعنى من الاسم واندراس الحقيقة عن الرسم ياحسرتا على اختيار القشر عن اللباب واغترار القوم بلامع السراب ابوس تارة واتوس اخرى واكرمرة ثم ارجع القهقرى فانفعى لنيال الافول قدحا ومدحا ومسليا قلبي بيا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا الى ان صممت العزم بشرحها لحدقت البصر في مراها ووقفت النظر في مجلاها وفسرتها بتفسير كاف وحللت عقودها ببيان واف اخذا عن حواشي المهرة الذين فازوا غاية القصوى في التحقيق وحازوا قصبات السبق في مضمار التدقيق بالتجريد والتقييد مجتنبا عن الاطناب الممل والاختصار المخل مستعينا بالله الكريم المنان وبه نفقتي وعليه التكلان قوله الحمد هو الخ المراد بالحمد المذكور في عبارة المصنف رح اما المعنى المصدري المفهوم من المصدر المعلوم وهو ما يعتبر فيه الاضافة الى الفاعل باتصافه به في اللحاظ فقط ويعبر عنه في الفارسية بستودن او الحاصل بالمصدر المعلوم وهو ما يفسر بالحالة القائمة بالفاعل بعد الاتصاف به ويعبر عنه بالفارسية بستايش او المصدر المجهول وهو حدث يلاحظ فيه النسبة الى المفعول بتعلقه به ولم تعتبر في حقيقته ويعبر عنه بستوده شدن او حاصله وهو عبارة عن حالة حاصلة بعد وقوعه على المفعول ويعبر عنه بستوده شدگی والمصدر المبنى للفاعل وهو ما يدخل في حقيقته الاضافة الى الفاعل من حيث قيامه به ويقال له الحامدية او المصدر المبنى للمفعول وهو ما يوخذ فيه الاضافة الى المفعول من حيث وقوعه عليه ويقال له المحمودية فهذه ستة معان للمصدر وانما لم يذكر المصدر المجهول وحاصله من بينها مع انه لابد من ذكرهما ايضا لانهما وان كانا اعتبارين متغايرين للمعلوم وحاصله بالنظر الى تغاير

متعلقيهما لكنهما لما كانا متحدين معهما ذاتا فاكتفى بهما اعتمادا على ذهن المستنبط بالمغايرة عليهما واليه اشار

بقوله ولكن معنى الاخيرين المتروكين بعينه معنى الاولين المذكورين نظرا الى نفس الحقيقة المصدرية من دون اعتبار

انتسابها الى امر آخر لكن من حيث اعتبار نسبة الاولين والاخيرين واضافتهما الى الحامد والمحمود فالاولين

الى الاول والاخيرين الى الثاني متغايران ولفظة كان على هذا التوجيه للتحقيق لا للتشبيه كما هو المتبادر و

قال العلامة السبب انهم ذكروا الكان لا معنى لان معان احدها التشبيه الذي هو

بالجملة الحقيقة الواحدة المصدرية من حيث قيامها بالحامد واتصافه بها مصدر معلوم وباعتبار وقوعها

على المحمود مجهول وكذا الحاصلان فان الحالة الواحدة من حيث ترتبها على القيام حاصل للمعلوم و

بالنظر الى ترتبها على الوقوع حاصل للمجهول فما قيل انه لا يعقل في المفعول حالة اخرى سوى وقوع الحالة

القائمة بالفاعل حتى يكون حاصلا للمصدر المجهول فليست انا غمة ليس على ما ينبغي لان تلك الحالة

وان كانت واحدة لكنها من حيث الترتب على القيام مغايرة لنفسها باعتبار الترتب على الوقوع

والتغاير الاعتباري يكفي للاعتبار والمحشي المدقق مع انما اكتفى على الاعتبار الاول لاصالته باعتبار

شرافة المتعلق وهو الفاعل واتصافه بها بالذات كما قال في الحاشية هذا التفسير للحاصل بالمصدر المعلوم

والاكتفاء به لكونه اصلا ولعلك ستفطن بما ذكرنا ان للمصدر ستة معان انتهى ومما ينبغي ان يعلم

ان المعنى المصدري وان كان فعلا او انفعالا اي تاثيرا وتاثرا لكن لا يستوجب ذلك كونه من مقولتيهما حقيقة

اذ معقوليتهما لا تصح بدون التجدد وعدم قرار الذات وكثير من المعاني المصدرية كالانطباق والوصول

وغيرهما دفعيات وكذا الحاصل بالمصدر لا يجب كونه قارا اذ الحركة القطعية مع كونها حاصلة

للمصدر الذي هو التحرك ليست قارة ولا يخفى ان المعاني المصدرية كلها اعتبارية تابعة للانتزاع

وليست حقائقها الا مفهوماتها كما صرح به المحشي المدقق في كثير من المواضع ولا يندرج تحت المقولات

الا ما له حقيقة متاصلة فلا يندرج تحتها حقيقة وح لا يشكل بان الحاصل ليس مغاير المصدر الا مغايرة

اعتبارية كما يفصح عما قالوا ان ترتبه ليس كترتب الالم على الضرب لان الضرب امر مغاير له بحسب الذات

والحاصل انما يغايره بالاعتبار فكيف يعقل كون احدهما من مقولة والاخر من مقولة اخرى لامتناع اتحاد
المقولات مطلقا ولا يتوهم ايضا انه لا يمكن ترتب الحاصل على مصدره مع القول باتحادهما ذاتا لان الترتب
يقتضي التأخر وهو مناف للاتحاد اذ لا استبعاد في ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر ومرجعه
الى ترتب احد الاعتبارين على الاعتبار الاخر وهو ليس بمحال وقد يوجه بان المراد بالاخرين المصدر
المبني للفاعل والمفعول وبالاولين المصدر المعلوم والمجهول المتقدمان رتبة والحاصل ان الاخيرين
والاولين وان كانا متغايرين بالحقيقة لكن الاولين اذا اضيفا الى الحامد والمحمود فلا شبهة في اتحادهما
مع الاخيرين مآلا اذ مرجع كل من المصدر المعلوم المضاف الى ذات ما والمصدر المبني للفاعل كالحامدية
الى اتصاف الذات بالحمد وكذا مآل المجهول المضاف والمبني للمفعول كالمحمودية الى وقوعه
عليها فالعينية بحسب المآل لا في الحال ولعل لفظة كان في التشبيه اشارة اليه وقد افاد الاستاذ
العلامة قدس سره في توجيهه انه لما كان المتوهم ان يتوهم ان المبني للفاعل والمفعول قد يفسران بالمصدر
المعلوم والمجهول المضافين الى الحامد والمحمود كما يفسران باسم الفاعل والمفعول المأخوذين مع
ياء النسبة وتاء المصدرية فلم اختار احد التفسيرين دون الاخر فاشار الى دفعه بما حاصله ان
بين التفسيرين الاخيرين المذكورين والاولين المتروكين اتحادا وعينية لكن لا بحسب الحقيقة اذ المعتبر في
في الاولين مبدأ وفي الاخيرين مشتق والمحشي المدقق رح قائل بتغايرهما بالذات كما يدل عليه لفظة
كان بل بحسب المآل من حيث دخول الاضافة الى الحامد والمحمود في حقيقة كل من التفسيرين وارجاعهما
الى اتصاف الذات بالحمد ووقوعه عليها وجعل لفظ المعنى قرينة على حسن ذلك التوجيه وانت تعلم
انه رح ليس بصدد بيان التفاسير حتى يتوجه عليه السؤال واحتيج الى الدفع عنه وانما هو بصدد ذكر
الاقسام وليست الاقسام غير هذه الستة فتدبر وههنا توجيه آخر تركناه لقلة الجدوى وزاد البعض
معنى آخر وهو القدر المشترك وذلك يفسر تارة بما يكون منشأ انتزاع المفاهيم الستة ومشتركا

على البيضاوي يحسن على ما ينبغي لان الجنس كما يوجد بوجود جميع الافراد كذلك يوجد بتحقق فرد ما ولا اختصاص له بالاستغراق حتى يفيد

بينهما وتارة بما يطلق عليه لفظ المصدر لا على التعيين بطريق عموم المجاز وكلا التفسيرين ليس بشئ

اما الاول فلان الكلام فيما يراد باللفظ وارادة المعنى المبهم عند تعبير المقاصد بدون تحقق المحصلات غير نافع

واما الثاني فلانا نبحث في المعاني الحقيقية وذلك التفسير بمعزل عنها ثم قال في الحاشية على هذا التقدير

اللام في الحمد لله للعهد والاشارة الى الحامدية الكاملة وهي حامدية الله تعالى سبحانه لذاته ويحتمل

للانشاء والاخبار والاول اوفق بالحديث انتهى تفصيله ان اللام في الحمد اما للاستغراق

او العهد الذهني او الخارجي لان الجنس لا وجود له الا بوجود جميع الافراد او فرد ما فتعينت الاحتمالات

الثلث اما الاول فلا يمكن ان يراد على تقدير ارادة المصدر المعلوم والمبني للفاعل اذ على تقدير ارادته

يكون المعنى ان جميع افراد الحمد بمعنى ستودن والحامدية ثابت لله تعالى ومختص به مع ان الامر

ليس كذلك لان من الحمد والحامدية ما هو صفة لغيره والا لم يكن غيره حامدا وكل صفة لما سواه لا يمكن اثباته

له ولا يعقل اختصاصه به واما على تقدير المجهول والمبني للمفعول فلا ريب في صحة تلك الارادة اذ كل صفة

كمالية للمخلوق في بادي النظر فهو بالحقيقة له تعالى لانه هو المعطي له ومن حمد لغيره سبحانه فانما يحمد صنعه

واما الثاني فلا يلائم ارادته على تقدير اصلا لانه لا يفيد الثناء كما لا يخفى واما الثالث فيصح على كل

تقدير لان الحمد المعهود هو الحمد الكامل والحامدية والمحمودية الكاملة ولا يستطيع احد على ثنائه حمده على

الكمال الا هو فانه هو المتصف بالصفات الكمالية لا غير كما يشعر به الحديث الاتي وحينئذ لا يرد ان

في كون الحامد هو الله تعالى ليس افادة الثناء وما هو الا في المحمودية فاحتمال المصدر المعلوم والمبني

للفاعل ساقط وقد ظهر مما ادعيت ان المصدر المعلوم والمبني للفاعل هو اسيان في صحة ارادة العهد

الخارجي وعدم صحة الاستغراق فلا ارى وجها للتخصيص الثاني بهذا الحكم كما يدل عليه قوله على هذا التقدير

اي تقدير المبني للفاعل ثم يحتمل ان تكون هذه الجملة مع كونها في صورة الخبر انشائية منسلخة عن النسبة

الخبرية كصيغ العقود والفسوخ لان المقام مقام انشاء الحمد ويحتمل ان تكون خبرية غير منسلخة

عنها وسيلة لمعنى خارج عن حقيقتها وهو ارادة ابداء التعظيم فلو نها حمدا على تقدير الخبرية انما هو باعتبار

كونها وسيلة للمعنى الذي يكون حمدا لا باعتبار نفسها حتى يرد انه لو اريد بهذه الجملة صرف الحكاية عن ثبوت

الحمد لله تعالى في الواقع فلا يكون حمدا لا باعتبار ارادة ابداء التعظيم في مفهومه وان اريد المجموع فلا يكون

خبرا لان هذا المجموع ليس حكاية وانما الحكاية هي الجزء الاول والاحتمال الاول هو الارجح لان اللائق

للعبد ان ينشاء بحمد الله سبحانه ليكون حامدا وممتثلا لا حاكيا والاوفق بما قال النبي صلى الله عليه وسلم

لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك اذ معناه اني وان اثنيتك واظهرت صفاتك الكاملة

من عند نفسي بحسب طاقتي وادراكي لكني قاصر عن احصائه لعدم استطاعتي بذلك فانت كما اثنيت

على ذاتك الكاملة فتدبر فان قيل القائل الفاضل القرباغي ان الحمد قول خاص لانه وصف بالجميل

فيلزم من تصادقهما ان يكون المحمود هو المقول لانهما مفعولا هما ومشتقان منهما ومن البين ان صدق

احد المبدئين على الآخر مستلزم لصدق احد المشتقين على ما يصدق عليه المشتق الآخر مع ان ما يصدق

عليه المحمود اعني ذاته سبحانه مما لا يصح صدق المقول عليه لانه من صفات اللفظ قلت في جوابه ان صدق

مبدا على مبدا لا يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر في جميع الاحوال كما ان صدق

مشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر لا يستلزم صدق المبدا على المبدا مطلقا لصدق قولنا الكاتب

ضاحك عدم صدق الكتابة في ضحك وانما يلزم ذالك التصادق لو كان بين المبدئين ترادف واتحاد

المفهوم كما في القعود والجلوس ومن المعلوم انه ههنا اي في الحمد والقول الخاص اختلاف مفهوميهما

ولو قرر الايراد بان حقيقة المشتق ليست الا المبدا ومفهوم الصيغة المشترك بين المشتقات كلها

وكل منهما غير آب عن الحمل بينهما فلا وجه لعدم التصادق اما الاول فظاهر واما الثاني فلافضائه

الى امتناع الحمل بينهما مطلقا وهو باطل قطعا فلا يمسه هذا الجواب وقد يجاب عنه بان المقول المطلق

ليس مشتقا من القول الخاص الذي هو القول بالوصف الجميل بل انما المشتق منه هو المقول عليه

الوصف بجميل وهو صادق على المحمود وليس من صفات اللفظ الا المفعول المطلق فالمحال ليس
بلازم واللازم ليس بمحال وقد يقال في جوابه ان صدق المقول على شيء يصدق عليه المحمود ليس
باعتبار وقوع القول عليه بمعنى تعلقه به قبول الاثر منه كوقوع الضرب على المفعول حتى يلزم الاستحالة بل
باعتبار ان القول الخاص الذي هو الوصف بالجميل له تعلق ما بذلك الشيء كتعلق المحمود به من دون
وقوعه عليه لان صدق احد المشتقين على شيء يجب ان يكون على نهج صدق المشتق الآخر عليه والاشتقاق
بتعلق المبدا غير مهجور عرفا لشيوعه بينهم كيف وهم يطلقون المشمس على الماء المسخن بالشمس وانت تعلم
(اي لكون تعلق الشمس بالماء وبصدد)
ان الافتقار الى هذين الجوابين انما هو على تقدير اشتقاق اسم المفعول من المصدر المعلوم او وقوعه
عليه كما هو الظاهر المشهور واما اذا اعتبر اشتقاقه من المصدر المجهول باعتبار قيامه به كما قيل
فعدم صدق احد المشتقين على الآخر انما هو لعدم التصادق بين المبدائين المجهولين فتدبر ثم المحمود به
ما يحمد به من اسناد وصف حسن الى المحمود بان ينسبه الحامد اليه والمحمود عليه ما يترتب عليه الحمد من اتصاف
المحمود بوصف حسن اتصافا حقيقيا او ادعائيا واضافة الاسناد الى الوصف من قبيل اضافة الصفة
الى الموصوف والمقصود الوصف المسند وكذا المراد باتصاف المحمود الوصف المتصف به المحمود لا نفس
الاسناد والاتصاف حتى يتوهم تغايرهما بالذات فلا فرق ح بينهما في الحقيقة والتغاير الا باعتبار
بحسب اعتبار ذلك الوصف في المحمود به من حيث اسناده الى المحمود وهذه المرتبة مرتبة الحكاية
واخذه في المحمود عليه من حيث اتصاف المحمود به في الواقع مع قطع النظر من هذا الاسناد وتلك
المرتبة مرتبة المحكي عنه كما تقول لزيد انه منعم فوصف الانعام من حيث نسبته الى زيد محمود به وحكاية
ومن حيث اتصافه به في الواقع ولو ادعائيا محمود عليه ومحكي عنه وهذه الحكاية والمحكي عنه مغايرة
للحكاية والمحكي عنه المستعملين في القضايا لانهما متغايران بالذات بناء على جزئية النسبة في
الحكاية دون المحكي عنه كما سياتي من المحشي المدقق رح وههنا اعتبر في الحكاية ما اعتبر في

المحكي عنه بالوصف وانما التغاير من حيث لحاظ الاسناد في احدهما دون الآخر واطلاق الحكاية والمحكي

عنه على المفردين المتغايرين اعتبارا شايع بينهم كيف لا ويقولون العلم الحصولي حكاية عن المعلوم وحينئذ

لا يرد ان هذه الجملة الثنائية لو كانت انشائية لا يمكن الفرق بينهما بالحكاية والمحكي عنه ولما كانت خبرية فلا تصلح

لهذين الاعتبارين اللذين بينهما تغاير اعتباري اذ الحكاية في الخبرية مغايرة بالذات مع المحكي عنه فلا نسلم

حوالة عبارة عن تبيين وصف من اوصاف المحمود لا حمد عليه لامكان الجواب عنه باختيار كلا الشقين اما

على الشق الاول فلان الحكاية المنافية لها هي الحكاية المستعملة في القضايا لا الحكاية المعتبرة ههنا

ففي الانشائية ايضا حكاية بهذا المعنى بل في المركبات التوصيفية والاضافية ايضا لان الاسناد

بمعنى النسبة اعم من الاخبار واما على الشق الثاني فلان هذه الاوصاف الحسنة بعد ورود الحكم الخبري

عليها باقية على صلوح الاعتبارين اذا لوحظ الوصف من غير قصد الى الحمل كما كانت الاخبار قبل وروده

اوصافا فهي حينئذ تكون هذه الحكاية والمحكي عنه عامة شاملة للانشاء والاخبار جميعا وذلك هو

المراد بقوله في الحاشية مما يشمل الانشاء والاخبار فان الاوصاف بعد الحكم اخبار كما ان الاخبار قبل الحكم اوصاف

انتهى واذا تقرر ذلك فما يصلح لاحدهما يصلح للآخر في جميع الاحوال ولا يتصور ان يكون احدهما اختياريا

دون الآخر اذ التغاير بينهما تغاير اعتباري لا حقيقي الا ان يفرق بينهما بان يراد بالمحمود عليه ما يكون باعثا

على الحمد كما هو المشهور فيمكن ان يؤخذ احدهما اختياريا لانه قد يغاير المحمود به مغايرة ذاتية فتدبر فيه اشارة

الى ضعف التفسير المشهور قال في الحاشية التفصيل ان المحمود عليه ما يترتب ويتبنى عليه الحمد وهو ليس الا ما

يحكى عنه المحمود به وحينئذ لا يكون بينهما تغاير بالذات ولا يتصور اختيارية احدهما وعدم اختيارية الآخر ويبطل

القول الثالث بالضرورة الا ان يكون المراد ما يقع محمودا عليه في الكلام وان فسر المحمود عليه بالباعث على الحمد

يمكن ان يكون بينهما تغاير بالذات ويتصور اختيارية احدهما وعدم اختيارية الآخر لكن يأبى عنه الفهم السليم

والذهن المستقيم انتهى حاصله ان المحمود عليه ان فسر بما يترتب عليه الحمد من اتصاف ذات المحمود في الواقع

بوصف حسن لكون مخليا عنه للمحمود به كما هو التحقيق فلا يكون بينهما تغاير بالذات كما عرفت ولا يتصور اختيارية

احدهما دون الآخر وحينئذ يبطل القول الثالث قطعا لانه مصرح فيه بتخصيص المحمود عليه بالاختيارى دون

تعميم المحمود ولا القول الاول كما وهم لان المحمود عليه فيه مسكوت عنه وان اخذ بمعنى الباعث على الحمد كما هو

المشهور فحينئذ وان لم يمكن ان يكون المحمود عليه اختياريا دون المحمود به لانهما قد يكونان متغايرين بالذات

كما اذا اعطى السلطان زيدا شيئا فحمده بالشجاعة لكنه مما لا يقبله الطبع السليم اذ الباعث على الفعل

لاجل ذلك فحقه ان يعبر عنه بالمحمود له لا المحمود عليه وليس المحمود عليه الا ما يترتب عليه الحمد كما يشعر به كلمة

على مبانيه الا انه يقال انه عبارة عما يقع في الكلام بان يدخل عليه كلمة على او لام التعليل او نحوهما فحينئذ

يتصور تغايرهما ذاتا فيمكن اختيارية احدهما دون الآخر كما تقول حمدت زيدا على انعامه او لانعامه فالمحمود

به على هذا التقدير هو الحمد المسند والمحمود عليه هو انعامه الذى من افعاله الاختيارية المغاير للحمد المسند بالذات

قوله على جهة التعظيم الخ اى على وجه التعظيم الظاهرى بان يكون بالجوارح من اللسان وغيره والباطنى

وهو ما يكون بالقلب وهذا التفسير المستفاد من عطف احد المترادفين على الآخر فان التكرير المفيد للتقرير

دال على ارادة الفرد الكامل من التعظيم وهو ما يكون بحسب الظاهر والباطن جميعا واما المستفاد من حمل لفظ التعظيم

على الظاهر والتبجيل على الباطن لان الاصل في العطف المغايرة والتاسيس خير من التاكيد فيخرج السخرية

على هذا التفسير لانتفاء التعظيم الباطنى فيها اذ قصد المستهزئين تخفيفه باطنا وان كانت وصفا على طريق التعظيم

ظاهرا ولا يخرج مدائح الشعراء اى محامدهم بتاويل الاوصاف الملائمة وان المختار ان يكون المدح مغايرا للحمد فكيف

يصح اطلاق احدهما على الآخر لتحقق التعظيم الظاهرى والباطنى فيها كيف لا والشاعر يوصف قاصدا

ومعتقدا بانه محمود وان لم يتحقق الاعتقاد بظواهر ما وصف مبالغة بناء على ان القضايا الشعرية ليس فيها

تصديق واعتقاد بظواهر معانى الالفاظ بل تخييل صرف وتصوير محض يحصل به حالة شبيهة بالتصديق فيتأثر

بها النفس قبضا وبسطا وليس المراد عدم اعتقاد كونه محمودا ومقصودا بالحمد حتى يكون سخرية فما وقع عن السيد المحقق

قدس سره الشريف اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد وحالة افعال جوارح كان عرية ...

ماول **قوله** والمراد بالجميل الخ حمل المحشي المحقق رح الجميل الماخوذ في هذا التعريف على الاختياري مقلا با
المراد بالجميل الفعل الجميل على طريق المجاز بالحذف او اطلاق المطلق على المقيد والفعل لا يطلق في العرف
الا على الاختياري لان المحامد لا تقع غالبا الا على الافعال الدالة على الكمال وانما الكمال بالاختيار وهو مما
لابد من اعتباره فانه هو الظاهر المتبادر الا ترى انه لا يقال لصباحة الخد ورشاقة القد ونحوهما في العرف افعال
وان كان بحسب اللغة يطلق الفعل على ما يعم الاختياري اذ الفعل اسم للحدث القايم بالفاعل سواء كان صادرا
عنه بالاختيار كالضرب اولا كالموت وهكذا اي كما حملنا الجميل الواقع في هذا المقام محمودا به على الاختيار
كذلك حمل المصنف العلامة رح هذا اللفظ عليه في قول صاحب الكشاف اعني الحمد هو الثناء والنداء على الجميل
وان وقع فيه محمودا عليه حال كونه معللا بهذا التعليل فعلم ان قوله هكذا المجرد التشبيه في التعليل واجراء
خلاصة ما ذكره المصنف في الجميل المحمود عليه على الجميل المحمود به للاستشهاد ودعوى العينية حتى يرد ان الجميل
في قول المحشي المحقق رح محمود به لكونه مدخول الباء وفي كلام صاحب الكشاف محمود عليه لانه مدخول على فكيف يصح
الاستشهاد ولا يخفى ما فيه من المنوع الواردة على مقدماته وهي ان الجميل يجوز ان يكون صفة للذات
كما في الله جميل وكل فعل لا يجب كونه اختياريا لان حركة المرتعش واحراق النار وغيرهما مع كونها افعالا ليست
اختيارية والمعجزة غير محمود وان سلم اختيارية الافعال كلها فلا نسلم ان يكون كل صفة لفعل اختياري اختياريا
الا ترى ان الصلوة والسرقة مع كونهما اختياريين ليس وصفهما من الحسن والقبح اختياريا لكن المقام خطابي مؤلف
من مقدمات مظنونة لا استدلالي برهاني فيكفي الاحتمال الصحيح الظني للتوجيه هو تبادر الفعل الجميل من الجميل والاختيار
من الفعل وانما يبتنى التعليل على العرف لانه مما لا يصرف عنه الا بدليل **قوله** المدح الخ الاحتمالات العقلية التي
يستنبطها العقل نظرا الى كون المحمود به والمحمود عليه والممدوح به والممدوح عليه اختيارية وغير اختيارية كثيرة ترتقي
الى ستة عشر احتمالا بعضها احادية وبعضها ثنائية وبعضها رباعية تركنا تعدادها مخافة التطويل فعليك

بالتفصيل والمذاهب فيه ثلثة المذهب الاول ان يكون المحمود به فقط دون الممدوح به اختياريا وانما حمل الا قوله فقط
على الاحتراز عن الممدوح به جعلنا المحمود عليه مسكوتا عنه لئلا يكون هذا المذهب مخالفا للتحقيق من اتحاد
المحمود به وعليه في الواقع والمذهب الثاني ان يكون المحمود به والممدوح به اختياريين والمذهب الثالث ان يكون
المحمود عليه فقط دون المحمود به والممدوح عليه وبه اختياريا وتصحيح هذا المذهب لا يتصور نظرا الى التحقيق كما اشار اليه في حاشية الكشافية
سابقا وانما يصح بالنظر الى ما هو المشهور من ان المحمود عليه هو الباعث على الحمد والمحشي المحقق رح اختار المذهب
الاول وتمسك بمثال اللؤلؤ حيث صرح بانه يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يقال حمدتها فعلم من ذلك
ان اختيارية المحمود به شرط في الحمد دون اختيارية الممدوح به في المدح ولما كان لقائل ان يقول ان الظاهر من التمسك
هو التمسك بالصفاء وهو ليس ممدوحا به بل ممدوحا عليه لكونه مصدر الكلمة على والمقصود اثبات عدم اختيارية
الممدوح به لا عليه فاحتاج المحشي المدقق رح الى التوجيه وقال وتوجيهه ان مناط التمسك هو مدحت اللؤلؤ لا على
صفائها لان الممدوح في هذا المثال سواء كان المثال اخبارا او انشاء هو كون اللؤلؤ ممدوحا على صفائها
بان يكون المدح على الصفاء مسندا الى اللؤلؤ والصفاء الواقع في الكلام ممدوحا عليه وهو ليس اختياريا
للؤلؤ فطابق المثال للممثل له وانما عمم لئلا يتوهم ان التوجيه على تقدير كون المثال انشاء ظاهر واما على تقدير
خبريته فكلا لانها تقتضي ان يكون المدح بغير هذا القول لان الاخبار يحصل بمنشأ المدح اليها مقدم كما لمه فلا استبعاد
في الشمول وان سلم ان قوله على صفائها من تتمة المثال كما هو الظاهر المتبادر اذ المقصود مدح اللؤلؤ على الصفاء
لا مدحها بكونها ممدوحة عليه فعلى ذلك ايضا فيه اسناد الصفاء الى اللؤلؤ دلالة وهو بهذا الاعتبار ممدوح
به لانه ما يقع به المدح فيصح به التمسك على ذلك التقدير ايضا ولا ينافيه كونه مدخولا لكلمة على وممدوحا عليه
في الكلام بل كلما يقع في كلام ممدوحا عليه مدخولا لكلمة على فهو يقع فيه ممدوحا به من حيث اسناده و
اضافته الى الممدوح دون العكس فيكون بينهما عموم مطلقا بحسب الوقوع في الكلام وتلازم بحسب نفس الامر هذا على
تقدير عدم اخذ الاختيارية في احدهما فقط واما على تقدير اخذها فالتغاير بينهما ذاتا وكذا حال المحمود عليه

وبه باعتبار الوقوع فى الكلام والوقوع فى نفس الامر فلا يتوهم ان العموم مناف للعينية التى ذهب اليها لان العموم
انما هو باعتبار آخر هو الوقوع فى الكلام والعينية باعتبار نفس الامر مع قطع النظر عن هذا الوقوع المخصوص فافهم
قوله وقيل الحمد يعم الخ على هذا القول اى على قول من زعم ان الحمد يعم الاختيارى وغيره لكن يجب كون المحمود
عليه اختياريا يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ويقال حمدتها لعدم كون المحمود عليه مذكورا فى الكلام وعدم
اشتراط كون المحمود به اختياريا ولا يقال حمدتها على صفائها لفقدان اختيارية المحمود عليه المشروطة ههنا
قال فى الحاشية هذا اذا كان المراد بالمحمود عليه ما يقع محمودا عليه فى الكلام والا لا يصح حمدتها فقط كما لا يصح
حمدتها على صفائها ضرورة انه لابد فى الحمد مما هو محمود عليه فى الواقع وهو على تقدير القول باختياريته لا يمكن
فى اللؤلؤ **انتهى** حاصله ان اريد بالمحمود عليه المحمود عليه الكلامى فيصح حمدتها بدون ذكر المحمود عليه
وان اريد به المحمود عليه الواقعى وشرط كونه اختياريا فلا يصح حمدتها كما لا يصح حمدتها على صفائها اذ ليست
صفة من صفات اللؤلؤ اختيارية فلا تتحقق المحمود عليه الواقعى مع انه لابد منه فى الحمد فتعرف **قوله** الهداية
الخ الدلالة الاولى يعنى الدلالة على ما يوصل اعم من الدلالة الثانية التى هى الدلالة الموصلة بحسب التحقق عموما
مطلقا لتحقق الاولى فى مادة تحققت فيها الثانية من غير عكس اذ المعنى الثانى عبارة عن مجموع الدلالة
والايصال والاول عن الدلالة فقط ولا مرية فى اعمية الجزء من الكل تحققا وفيه ان الايصال قد يوجد بدون
الدلالة كما قد وقع عن كثير من الاولياء حتى بعض الاشقياء بحسب التعبير الفعلى من غير دلالة فلا يكون بينهما نسبة
العموم مطلقا بل من وجه الا ان يقال انه انما ادعى العموم المطلق بين المعنيين بحسب تعبيرهما المذكور لا مطلقا
ولا شك ان المعنى الثانى بحسب تفسيرها مشتمل على الدلالة غير منفك عنها فعلى هذا التعبير بينهما عموم مطلقا
بحسب التحقيق لا بحسب الصدق وحمل احدهما على الآخر مطلقا لا عموما من وجه ولا عموما مطلقا لانتفاء الحمل بين الجزء
الخارجى والكل راسا وفيه ان النسبة بين الدلالتين نسبة الاطلاق والتقييد لا نسبة الجزئية والكلية كنسبة
الجذران الى البيت حتى لا يصح الحمل ومن المعلوم ان المطلق كما يتحقق بتحقق المقيد كذلك يحمل عليه ايضا فلا معنى

لقوله لا يحسب الصدق مطلقا وهي يعني الدلالة الاولى غير مستلزمة للايصال المستلزم للوصول والدلالة الثانية
مستلزمة للايصال المستلزم له لان الايصال بهما صفة للدلالة فيكون لازما لها غير منفك عنها بخلاف الدلالة
الاولى فانه فيها صفة للطريق واذ ليست دلالة مستلزمة للسلوك عليه فكيف يتصور استلزامها للايصال
فالمعنى الاول يشمل المؤمن والكافر اذ الدلالة على الطريق اعم من ان يسلك عليه فيصل الى المطلوب او لم يسلك
فلم يصل والمعنى الثاني يختص بالمؤمن لان الوصول الى المطلوب لم يتحقق في غيره والمراد بالايصال في كلا
المعنيين الايصال بالفعل لا بالقوة كما زعم ضرورة ان الايصال بالقوة ليس بايصال في الحقيقة لا لغة ولا عرفا
فلا يكون معتبرا ولو كان المراد من الايصال اعم منه اي من ان يكون بالقوة او بالفعل لم يكن فرق بين المعنيين
تحققا بان يتحقق المعنى الاول في المؤمن والكافر والثاني في المؤمن فقط لان كلا منهما على هذا التقدير لا يستلزم
الايصال المستلزم للوصول فيعمان المؤمن والكافر جميعا ولما تحقق ان المراد بالايصال في كلا المعنيين الايصال
بالفعل فالنقض اي نقض المعنى الثاني بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم ظاهر الورود لان المعنى الثاني مختص بالمؤمن
وثمود لم يؤمنوا بنبيهم صالح عليه السلام فكيف يصح ان يكون هديناهم بمعنى اوصلناهم الى المطلوب وحينئذ لا يمكن
ان يتوهم ان المراد بالايصال الايصال بالقوة وثمود وان لم يتحقق فيهم الايصال بالفعل لكنهم كانوا موصلين بالقوة
البتة فلا ينتقض المعنى الثاني بهذه الآية لان الايصال بالقوة لا يستدعي الوصول بالفعل حتى لا يمكن الضلال بعده
وايضا لا ينبغي ان يتقرر النقض بان الهداية بمعنى الايصال المستلزم للوصول لانه مضاده فلا يتصور الضلال بعد
ذلك حتى يمكن استحباب العمى الذي هو عبارة عن عدم الوصول بعد الايصال فلا استقامة للمعنى الثاني ويرد عليه
بانه يجوز ان يقع الضلال بعد الوصول باغواء من الشيطان وتشكيكه كما في الارتداد والعياذ بالله منه لان الهدى ليس
مضادا للهداية حتى يتقرر النقض بهذا الوجه ويرد عليه الايراد المذكور كيف ومعنى الآية على ما ذكره المصنف
العلامة في شرح المقاصد دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا الضلال اي اختاروا فقدان طريق يوصل الى المطلوب
على الهدى اي وجدان طريق يوصل اليه وايضا سقط ما قال الفاضل القراباغي ان الهداية بالمعنى الاول تكون منقوضة

بهذه الآية لان الايصال كما يقتضي الوصول واستحباب العمى عدم كذلك الارادة يستلزم الرؤية
لكونهما مطاوعيها وأثراً مترتباً عليها والعمى عدمها فلا وجه لتخصيص المعنى الثاني بالانتقاض ووجه السقوط
ان الهدى ليس مطاوعاً للهداية ولا عينها بل هو عبارة عن وجدان طريق ومن الظاهر ان الدلالة على الطريق
والارادة لا يستلزم وجدانه فلا انتقاض في المعنى الاول وهذا ما اشار اليه المحشي بقوله فما قيل بعض
المشاهير هذا النقض مشترك لان استحباب العمى على الايصال هو عدم الوصول واستحباب العمى على الارادة
هو عدم الرؤية فكما لا يتصور بعد الايصال عدم الوصول لانه مطاوعه كذا لا يتصور بعد الارادة عدم الرؤية
لانها مطاوعها ساقط مع ان فيه خلطاً بين الهدى والهداية واشتباهاً في مورد النقض انتهى اما
الخلط فلانه لم يفرق بين الهدى والهداية وجعلهما بمعنى الارادة والرؤية مع ان الامر ليس كذلك لان
الهداية سواء كانت بمعنى الايصال او الارادة لا يكون الهدى الا بمعنى وجدان طريق وفيه ان اهل اللغة
لم يفرقوا بينهما قال في القاموس هداه هدى وهدياً وهداية وهدية بكسرهما ارشده والقول قولهم في هذا الباب
فاين الفرق واما الاشتباه فلان مورد النقض كان لفظ هديناهم فقط وانه جعل المورد فاستحبوا العمى فتدبر
قوله واحتمال التجوز مشترك الخ لما توهم المحقق من عدم رجحان التفسير الثاني على الاول في الحكم بالتجوز لجواز
العكس فاثبت المحشي الترجيح وقال الاحتمالات ههنا اربعة احدها التجوز في المعنى الاول والحقيقة في
الثاني وثانيها التجوز في المعنى الثاني والحقيقة في الاول وثالثها الاشتراك اللفظي هو كون اللفظ موضوعاً
لمعان كثيرة باوضاع متعددة ورابعها الاشتراك المعنوي الذي هو عبارة عن كون اللفظ موضوعاً
لمعنى واحد كلي صادق على افراد كثيرة والظاهر هو الاحتمال الثاني وهو ان يكون الهداية حقيقة في
المعنى الاول اعني ارادة الطريق ومجازاً في المعنى الثاني اي الدلالة الموصلة لان المعنى الاول هو المعنى اللغوي
الموضوع له بخصوصه فانه فسر في كتب اللغة الهداية براه نمودن والهادي براه نما ومن الظاهر ان فيها بيان
ما وضع له اللفظ غالباً كيف لا ولم يذكروا المعنى المجازي في متن اللغة كثيراً ونبهم الحقائق فبطل الاحتمال

الاول ولانسلم انه لايلزم من كون المعنى الاول معنى لغويا كونه حقيقيا لجواز كونه منقولا لان المنقولات ايضا
مبينة فی متن اللغة اذ من المعلوم المتقرر فی علم الحصول ان النقل خلاف الاصل الراجح فی الاستعمال فلايعرف
اللفظ عنه الابدليل واذ لادليل فلاصارف عنه والبطل قسمی الاشتراک بقوله واذ قد تقرر فی موضعه ان اللفظ
اذا دار بین الحقیقة والمجاز وبین الاشتراک یحمل علی الحقیقة والمجاز لکونهما اعم استعمالا واکثر فایدة من الاشتراک
ولاریب فی ان الحمل علی الاعم الاغلب اولی فثبت الاحتمال الثانی ثم ایدالمجازیة المعنی الثانی بما قال وقد صرح
المصنف العلامة رح فی شرح المقاصد بان القول الثانی یعنی کون المعنی الثانی معنی حقیقیا مما اخترعه بعض
المعتزلة لااصل له عند اهل اللغة ولاینافیه کونه مستعملا فیه مجازا وانهم علی سبیل المجاز فلایرد ان کلام المصرح
متناقض للدلالة ههنا علی اختراعیة المعنی الثانی وفی حواشی الکشاف علی استعماله فیه مجازا وانهم لانه مافهم
من تلک الحواشی الا استعمال لفظ الهدایة فی المعنی الثانی ولایلزم منه کونه معنی حقیقیا حتی یلزم التناقض
وکونه مفهوما من لفظ الهدایة عند تعدیتها بنفسها لایدل علی کونه موضوعا له لجواز فهمه من لفظ بواسطة القراین
قوله وللمناقشة الخ قال فی الحاشیة یمکن ان یقال ان الهدایة فی قوله تعالی لاتهدی بمعنی الدلالة علی مایوصل
الی المطلوب الی آخره بر قوله بمعنی انک لاتتمکن من اراءة الطریق لکل من احببت بل انما تمکنک اراءته لمن اردناه
انتهی حاصله ان الهدایة بالمعنی الاول وان کان بحسب الظاهر منسوبا الی النبی صلی الله علیه وسلم لکونه مامورا
به ومبعوثا الیه لکنه بحسب الحقیقة مسند الی الله تعالی ومنسوب الیه فان الاقتدار علی الدعوة الی الطریق الحق
من الله تعالی والعبد کاسب لها بقدرته سبحانه لابقدرة نفسه والدعوة لاتحصل الا بنصب الدلایل الظاهرة وخلق
المعجزات الباهرة ومن اظهار المستفیض ان ناصبها وخالقها لیس الا هو جل مجده فاللازم الذی هو نفی الاراءة
المقدورة لیس بمحال والمحال الذی هو نفی الاراءة المطلقة لیس بلازم کان فی هذه الآیة تسلیة النبی صلی الله
علیه وسلم ورفع حزنه فانه علیه الصلوة والسلام دعا بعض اقربائه وهو عمه ابوطالب الی الایمان دعوة بلیغة
وبذل لها جهده وهم لم یومنوا واختاروا النار علی العار وعلموا بمقتضاه من عدم الانقیاد وحصل له علیه الصلوة

السلام بسبب ذلك الانكار حزن كثير كما ذكره المفسرون حتى بينا ان نزولها قال الامام النسفي في مدارك
التنزيل نقلا عن الزجاج انه قد اجمع المفسرون على انها نزلت في ابي طالب وانكانت العمومية عامة انتهى وقد
اخبرني المولى العلامة والنحرير الفهامة خاتمة المحدثين الكرام ببلد الله الحرام الشيخ عمر بن عبد الكريم العطار
كتابة عن الشيخ صالح ابن محمد الفلاني العمري عن الامام المعمر محمد ابن سنة عن مولاي الشريف محمد بن عبد الله
عن احمد بن محمد العجل عن مفتي الحرم قطب الدين محمد ابن احمد النهروالي عن والده عن الحافظ نور الدين ابي
الفتوح احمد بن عبد الله الطاوسي عن المعمر بابا يوسف الهروي عن محمد بن شاذبخت الفرغاني عن ابي لقمان يحيى ابن
عمار الختلاني عن محمد بن يوسف الفربري عن الامام الجليل محمد ابن اسمعيل البخاري رح في صحيحه حيث قال حدثنا
ابو اليمان قال اخبرنا شعيب عن الزهري قال اخبرني سعيد ابن المسيب عن ابيه قال لما حضرت ابا طالب الوفاة
جاءه رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد عنده ابا جهل وعبد الله بن ابي امية بن المغيرة فقال اي عم
قل لا اله الا الله كلمة احاج لك بها عند الله فقال ابو جهل وعبد الله بن ابي امية اترغب عن ملة عبد المطلب
فلم يزل رسول الله صلعم يعرضها عليه ويعيدانه بتلك المقالة حتى قال ابو طالب آخر ما كلمهم على ملة عبد المطلب
وابى ان يقول لا اله الا الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم والله لاستغفرن لك ما لم انه عنك
فانزل الله عز وجل ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين وانزل الله في ابي طالب فقال لرسول
الله صلى الله عليه وسلم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء انتهى فلا يرد ما اورده الفاضل البرزنجي
ان محل الخلاف هو الاستعمال الحقيقي دون المجازي وتفسير المحشي المحقق محيي زح وامثاله بقوله لا تتمكن مشعر بكونه
معنى مجازيا كيف لا وفيه ارتكاب اضمار الا تستقل بالهداية وان احتمال المجاز مشترك اذ ارتكاب مثله في قوله
تعالى فهديناهم محتمل فانه يمكن ان يقال معنى قوله تعالى فهديناهم اي قربناهم الى الهدى باظهار مقدمات
الايصال الى الحق من ارسال الرسل وخلق المعجزات على يده ووجه عدم الهدى وان قوله لا تتمكن بيان للحاصل
لا تفسير لاصل المعنى بل معناه ان الارادة وان صدرت منك ظاهرة لكنها غير صادرة منك حقيقة على طبق قوله

سبحانه ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى اذ الرمي الى الكفار وان صدر عنه عليه الصلوة والسلام لكنه تعالى نفى
عنه باعتبار عدم اقتداره على ترتب اثره فالمنفي هو الارادة المقدورة لا الارادة الظاهرة التي هي
شان الرسول صلى الله عليه وسلم وكذا اذا ذكرنا شان نزول الآية وعينا مورده لا يرد ما اورده ذلك
الفاضل العصام من ان التخصيص المفهوم بقوله تعالى من احببت بالاجبار لا بالايصال بهذا المعنى فان الدلالة على ما يوصل
شاملة لجميع ائمة الدعوة وعدم الاقتدار عليها غير مختص بشخص دون شخص فما وجه التخصيص لان هذه الخصوصية
انما جاءت بسبب المورد ولان الهداية المختصة بالاجبار حتى لا يناسب ارادته على ان التخصيص للتنبيه على انه صلى الله
عليه وسلم لما لم يتمكن عليها بالنسبة الى الاجبار مع كمال المبالغة في هدايتهم وزيادة الاهتمام لشانهم
فما شان غيرهم ولك ان تقول في توجيه المناقشة على امتناع حمل الآية المذكورة على الدلالة الاولى ان الهداية
بالمعنى الاول اعم من ان يكون مع الوصول الى المطلوب او لا يكون كما اذا رأى الطريق ولم يسلك عليه ومن
الظاهر ان الدلالة المقيدة بالوصول المحصة من الدلالة المطلقة ان كان التقييد داخلا والقيد خارجا او فرد منها
ان كان داخلين وعلى كل من التقديرين تكون اخص منها ففي قوله لا تهدي ذكر العام بمعنى الدلالة المطلقة وارادة
القسم الخاص منها هو الدلالة الموصلة من حيث انه اي ذلك الخاص هو العام فليس ههنا مجاز اصلا لان
اطلاق العام على الخاص من حيث انه عام من باب الحقيقة نعم انما المجاز لو اريد منه الخاص من حيث
انه خاص لما تقرر في موضعه ان اطلاق الانسان على زيد مثلا من حيث انه انسان مع عزل النظر عن الخصوصية
اطلاق حقيقي لانه استعمال فيما وضع له واما اطلاقه عليه من حيث الخصوصية فهو اطلاق مجازي لانه استعمال
اللفظ الموضوع للمعنى الكلي في غير الموضوع له وهو الفرد المخصوص كذا في الحاشية وصرح به المصنف العلامة
رح في شرح التلخيص حيث قال ان العام اذا اطلق على الخاص لا باعتبار خصوصه بل باعتبار عمومه فهو
ليس من المجاز في شيء كما اذا رأيت زيدا فقلت رأيت انسانا او رجلا فلفظ انسان او رجل لم يستعمل
الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وما قال المصنف رح في شرح المقاصد ان الآيات المشتملة على

اتصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال واسنادهما اليه كقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي

من يشاء ونحوه مثل يهدي من يشاء ويضل من يشاء راجعة عندنا اي عند الاشاعرة الى خلق الايمان والاهتداء

والكفر والضلال فينبغي ان يحمل على ذلك التحقيق بان الله تعالى ان خلق الاهتداء المستوجب للوصول فرد

للهداية المطلقة وكذا الضلال فرد للاضلال المطلق فاريد بالهداية خلق الهداية وبالضلالة خلق

الضلالة على طريق ذكر العام وارادة الفرد الخاص منه لا من حيث خصوصه لان ذلك الحمل اولى من حمله على الدلالة

الموصلة لكونها معنى مجازيا كما عرفت والحقيقة خير من المجاز فتامل لعله اشارة الى ان اطلاق العام على

الخاص لا باعتبار خصوصه وان كان اطلاقا حقيقيا لكن لا يكاد ان يستقيم ههنا لان وقوع الهداية تحت

النفي فيما نحن فيه يقتضي انتفاء جميع افرادها وانتفاء الدلالة مطلقا موصلة كانت او لا عن النبي

صلى الله عليه وسلم كما مر والاعتذار عنه بان المراد بالنفي نفي مطلق الدلالة لا الدلالة المطلقة ومطلق

المعتذر جد المحقق قاضي مبارك منه مد ظله

ينتفي بانتفاء فرد كما يتحقق بتحققه فيصح نفي الدلالة باعتبار انتفاء حصة منه هو الدلالة الموصلة ليس

بسديد لان نفي المطلق باعتبار انتفاء بعض الافراد وان صح عقلا لكن لا يصح عند اهل اللغة لاجماعهم على ان

النفي الوارد على الفعل موضوع للعموم والاستغراق والعول قولهم في ذلك الباب **قوله** يتعدى بنفسها الخ

اي يتعدى الى المفعول الثاني بنفسها او بواسطة الى او اللام مثل اهدنا الصراط المستقيم ويهدي من يشاء الى

صراط مستقيم وان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم الطرق واحكمها من الايمان والاعمال الصالحة فمعناها على الاول

الايصال وعلى الاخيرين اراءة الطريق ولا يتوهم من هذا الكلام الاشتراك اللفظي فانه يدل على تعدد نحو

استعمال الهداية في المعنيين باختصاص الاخر بالاخر لا على تعدد وضعها للمعنيين حتى يكون اشتراكا لفظيا

بل الظاهر نفي الاشتراك لئلا يكون منافيا لما نقل عنه سابقا من حديث الاختراع ولا يتوهم ايضا ان التزام

التقييد بلفظ آخر بحيث لو لم يقيد به يفهم منه معنى واذا قيد به يفهم منه معنى آخر من امارات المجاز علامة

كلفظ الظلمة والنور فانهما اذا اطلقا يفهم منهما المعنى المتعارف واذا قيد بلفظ الكفر والايمان يفهم من

الاول الضلالة ومن الثاني الهداية والمتعدي بالحرف مقيد بها قطعا فيكون المعنى الاول معنى مجازيا لان الهداية
ما يفهم منها بلا انضمام الى واللام الايصال وبانضمامهما الارادة مع ان التحقيق خلافه لان المتعدي بالحرف
وان كان مقيدا لكنه مقيد بالمفعول كتقييد الهداية بالمعنى الثاني به لا بالحرف والحرف وانما هي واسطة في التقييد
ومن المعلوم ان التقييد بالمفعول ليس من امارات المجاز والا لكان المعنى الثاني ايضا معنى مجازيا فيلزم ان
لا يوجد للفظ الهداية معنى حقيقي اصلا وهو ظاهر البطلان وفيه ان الفعل وان كان مقيدا بالمفعول لا بالحرف
نفسها لكن لها دخل في التعدية والتقييد البتة والا لكانت لغوا ولم يتبدل المعنى بتوسطها ومن البين ان
التقييد بواسطة الى واللام لو لم يوجد ووجد بلا وساطتهما يتحقق المعنى الثاني قطعا وما هذا الا امارة المجاز
فلا يجدي حينئذ ما قيل في الاعتذار عنه ان الهداية بالمعنى الاول ما قيدت الا بما قيدت به عند التعدية بنفسها و
هذا التقييد ليس من امارات المجاز والذي من اماراته وهو ما لولاه لم يفهم هذا المعنى بل يفهم غيره لم يتحقق ههنا كيف
ومن ترك التقييد بالمفعول كما لم يفهم المعنى الاول لم يفهم الثاني ايضا لتوقف انفهامهما على التعدية الى المفعول
وقد نقل الجوهري في الصحاح ان الهداية بمعنى اهديت تتعدى بنفسها في لغة اهل الحجاز وتتعدى بالحرف في غيرها فيقال
في لغة الحجاز هديته الطريق وفي غيرها هديته الى الطريق فبطلت الضابطة المذكورة في حاشية الكشاف من تبدل
المعنى بتعدد الاستعمال لان اهل الحجاز يستعملونها في كلا المعنيين عند تعديتها بنفسها وغيرهم كذلك عند
تعديتها بالحرف وقد غلط من توهم ان الهداية في لغة الحجاز بمعنى الايصال مطلقا وفي لغة غيرهم بمعنى الارادة
اغترارا بعدم الضابطة لان الارادة معنى حقيقي لم يهجر في استعمال كيف ولو كان كذلك لم يتحقق للفظ الهداية
معنى حقيقي على لغة الحجاز اصلا لما ثبت من كون الايصال معنى مجازيا مع ان القرآن قد نزل بلغتهم والله
الهادي الى الطريق ومنه الوصول الى التحقيق **قوله** الى الطريق المستوي الخ في التفسير الاول يعني في تفسير سواء
الطريق بالطريق المستوي اشارة الى ان اضافة السواء الى الطريق من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف كجرد قطيفة
فالسواء على هذا التقدير بمعنى المستوي كما في سواء السائلين على ما في الكشاف لا لان يجعل اولا بمعنى الاستواء

ثم بمعنى المستوى حتى يرد انه تكلف والاظهر حمله بمعنى الوسط فقط او بمعنى الاستواء فوصف به الطريق
مبالغة لان المقصود من الوصف بالمصادر هو المبالغة في شأن محالها كانها صارت عين ما قام بها
او بمعنى الوسط لما في الصحاح ان سواء الشيء وسطه فوصف به الطريق كناية عن الطريق المستوي فانه
وسط الشيء اعدله واعدل الطرق ما لا يكون منخفضا ولا مرتفعا فيكون كناية عنه وهذه الوجوه الثلثة مستفادة
من عبارة المحشي المحقق رح باعتبار ان الطريق المستوي بيان لحاصل المعنى لا تفسير للفظ سواء الطريق وترجمة له
حتى يتوهم انه لم يفهم منه الا الوجه الاول فقط ويحتمل ان يكون هذا التفسير تفسيرا للطريق وابقى لفظ السواء
على ما كان بان يكون المعنى هدانا سواء الطريق المستوي للمبالغة وفي التعبير الثاني اي في تعبيره بالصراط المستقيم
اشارة الى ان الطريق المستوي والصراط المستقيم طريق واحد وحدة نوعية لا شخصية لان كمالات النفس الانسانية
مختلفة باختلاف الاشخاص والا يلزم قيام عرض واحد بمحال متعددة وهو باطل وان المراد بالاستواء الاستقامة
والخط المستقيم هو اخصر الخطوط الواصلة بين النقطتين وهو لا يكون الا واحدا كذا في الحاشية وحاصل التعبير الثاني
الذي اشار اليه بقوله والمراد به نفس الامر ان المراد بالصراط المستقيم مطلق الانظار الصحيحة الموصلة الى العقائد
الحقة وبداهة العقل السالم عن شوائب الوهم عموما مع عزل النظر عن خصوصية العقائد الكلامية او مطلق العقائد
الاسلامية المدونة في الكتب الكلامية خصوصا والاول انسب بالاخذ منها لانه مناسب لتقسيم الكتاب بعلم المنطق
والكلام مع ما فيه من المدح العام والامتنان التام والثاني مناسب لتقسيم الكلام فقط مع ان فيه تلميحا
الى قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم **قوله** الظاهر منه الخ لان الظاهر ان المقصود هو جعل التوفيق رفيقا لنا
لا للغير اذ المقام مقام الحمد وترتب الحمد على وصول النعماء من المحمود الينا مدحة اقوى من وصولها اليه والى غيره
عموما وذلك المقصود لا يحصل الا بان يكون لنا متعلقا بالرفيق وصلة له اذ على تقدير تعلقه بجعل يحتمل مرافقة
التوفيق للغير كالسلطان مثلا وهو غير مقصود **قوله** للامتناع تقدم الخ تقديم ما في حيز المضاف اليه عليه.
اما عليه فقط لا على المضاف ايضا بان يكون بينهما او مع المضاف بان يقع عليهما فيلزم في الصورة الاولى

للفصل بين المضاف والمضاف اليه وفي الصورة الثانية تقدم المضاف اليه على المضاف فان تقدم المعمول يستلزم
تقدم العامل وكلاهما ممنوعان وعورض بان هذا الدليل جار بعينه في عدم تقدمه عليه لان المضاف اليه ايضا بمنزلة الجزء
للمضاف فيقع فوقه لاستلزام تقدم ما بعده عليه فلا يلزم تقدم المضاف اليه على المضاف فتدبر والفرق بين
الوجهين اللذين ذكرهما المحشي المحقق رح بقوله لامتناع تقدمها في غير المضاف اليه عليه ولان المعمول لا يقع الا
حيث يصح وقوع العامل فيه ان الوجه الاول بالنظر الى خصوص المضاف اليه ومعموله والا لزوم الفصل بين المضاف
والمضاف اليه اذا كان معموله متوسطا بينهما او لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف اذا كان متقدما عليهما لا على
التعيين والتخصيص بل احد الاستحالتين بعينه من لزوم الفصل ولزوم تقدم المضاف اليه على المضاف وفي الوجه
الثاني بالنظر الى مطلق العامل ومعموله اي عامل ومعمول كان وان كان العامل والمعمول ههنا هو الخاص يعني
المضاف اليه ومعموله وبالنظر الى لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف على التعيين لا بالنظر الى لزوم
الفصل ايضا فههنا استحالة خاصة والمورد عام وفي الوجه الاول بالعكس اعلم ان نسخ الحاشية ههنا مختلفة ففي بعضها
لفظ اليه والواو معا وفي البعض لفظ اليه بدون الواو وفي بعض منها بالعكس وفي بعضها بدونهما والمحشي
المدقق رح واختار النسخة الاولى وبين الفرق بين الوجهين بحيث يصلح كل منهما ان يكون دليلا مستقلا على امتناع
التقدم فلا يرد انه ليس بينهما فرق فينبغي ان يختار النسخة الثانية ليكون المجموع دليلا واحدا **قوله** واما تعلقه
الى آخره وذلك لان الخير معتبر في مفهوم التوفيق بحسب العرف والشرع وان كان في الاصل بمعنى موافقة الاسباب للمطلوب
خيرا كان او شرا فاذا تعلق الظرف بجعل كما يقتضيه علية اللفظ يكون المجعول بالجعل الالٰهي ههنا التوفيق وخير رفيق فيصير
المعنى ان الله تعالى جعل لنا التوفيق خير رفيق وهما لا يصلحان ان يتخلل الجعل بينهما لامتناع تخلله بين الشيء وبين ذاتياته
لان الذاتي داخل في الذات وموجود فيها فيكون واجب الثبوت لها ومجعولا بجعلها ولا حاجة الى جعل مستأنف
في اثباته لها وبالجملة النسبة بين الذات والذاتي نسبة الضرورة والوجوب وتخلل الجعل يقتضي الجواز والامكان وهما
متنافيان وفيه نظر من وجهين اما اولا فبان الذاتي هو المطلق الخير لا خير رفيق وذاتية المطلق لشيء لا يستلزم كونه

المقيد ذاتيا له فلا مجعولية اصلا واجيب عنه بان الذاتي كما يطلق على جزء الشيء يطلق على ما هو منسوب اليه جزءا كان
او لازما كما نص عليه شارح المطالع والمراد به ههنا هو المعنى الثاني الاعم ومن البين ان خير رفيق وان لم يكن جزء
للتوفيق لكن لا ريب في كونه من لوازمه الذاتية لاستحالة انفكاك التوفيق عن خير المرافقة وجودا وتعقلا وتخلل
الجعل كما يمتنع بين الشيء وذاتياته كذلك يمتنع بينه وبين لوازمه الذاتية فيكون باطلا قطعا فلا يرد
حينئذ انه انما يتم لو ثبت ان خير المرافقة لازم ذاتي للتوفيق والا فلوازم الوجود الخارجي مجعولة اتفاقا و
ذلك يجر في خير الخفاء لان خير المرافقة وان لم يكن لازما بينا بالمعنى الاخص بحيث يلزم من تصور التوفيق فقط
تصوره لكنه بين بالمعنى الاعم بحيث يلزم من تصورهما الجزم باللزوم وهو كاف في لزوم الاستحالة فافهم وقد بقي
بعد شيء وهو ان الحكم بالركاكة من حيث المعنى لا يلايم التوجيه باثبات المجعولية الذاتية لان الركاكة مشعرة الى
الجواز المرجوح والمجعولية منجرة الى البطلان ومنها تنافي اللهم الا ان يحمل على تجريد التوفيق من الخيرية حتى لا يلزم المجعولية
وقد يقال في الجواب انه لا حاجة الى تاويل الذاتي باللازم لان الموافقة كما هو جزء للتوفيق المصطلح كذلك
المرافقة لانهما مترادفان كما صرح في القاموس حيث قال التوفيق كامير الرفيق فلا يكون خارجا عن مفهومه كالخير
المطلق وما هذا الا المجعولية بين الشيء وذاتياته وفيه ان ذاتية الخير والرفيق انفرادا لا يستلزم ذاتيتهما مع اعتبار
الهيئة الاجتماعية الاضافية فلا بد من التعليل المذكور واما ثانيا فبما قال المحشي المدقق رح في تعليقاته على شرح
الهياكل ان التخلل الممنوع هو التخلل بين الماهيات المتاصلة ولوازمها وهذه الماهية اعتبارية فلا يكون ممتنعا
وزيفه بعض الاعلام بان الفرق بين الماهيات المتاصلة والاعتبارية ليس بحسب التحقق فان التوحد المعتبر في المتاصلة
بحسب الحقيقة ولا دخل لاعتبار المعتبر فيه بخلاف التوحد في الاعتبارية فانه انما هو بحسب اصطلاح المصطلح
والتفاته الى الاشياء من حيث الوحدة وليس له دخل في دخول الاجزاء في المجموعات في الاعتبارية كما ليس
في المتاصلة بل في كل منهما بحسب الذات فكيف يحكم باستحالة تخلله في احديهما دون الآخر فقد بر هذا كله اذا كان
الجعل بمعنى التصيير كما هو المتبادر واما اذا كان بمعنى الخلق وخير رفيق حالا موكدة فلا اشكال ولعل الحكم بالركاكة
لا يتوهم ان الجعل بمعنى الخلق لا يستقيم الا على مذهب الاشراقيين القائلين

علی ہذا الوجہ باعتبار حملہ علی خلاف المتبادر وبہذا الذی ذکرنا من فساد تعلقہ بجعل للزوم المجعولیۃ الذاتیۃ وصحۃ
تعلقہ بزفیق لعدم لزوم محاظیر حال تعلقہ بالتوفیق فساد اما من حیث اللفظ فلما تقرر ان معمول المصدر
لا یجوز تقدیمہ علیہ واما من حیث المعنی فلان الخیر کما ہو جزء المطلق التوفیق کذلک جزء للتوفیق المقید فلا مخلص
عن المجعولیۃ وحال تعلقہ بالخیر صحۃ باعتبار المعنی لعدم جزئیۃ الخیر المقید للتوفیق وفساد بالنظر الی اللفظ
لامتناع تقدم معمول اسم التفضیل علیہ الا ان یجوز التقدم فی الظروف توسعا فلا فساد من حیث اللفظ
فی التعلق بکل منہما ولذا لم یتعرض المحشی المحقق رح بہ وترکہ متابعۃ علی ما سبق وبہذا التحقیق یندفع ما قیل انہ
یجوز ان یتعلق بجعل ویکون اللام للانتفاع فلا یلزم الرکاکۃ التی ہی لزوم تعلیل افعال اللہ تعالی لانہ غرض
عاید الی العباد لا الیہ سبحانہ حتی یلزم المحذور کما قیل فی قولہ تعالی جعل لکم الارض فراشا والسماء بناء وغیر
ذلک کقولہ تعالی ہو الذی جعل لکم الارض مہادا واللہ جعل لکم الارض بساطا ووجہ الاندفاع انہ لیس وجہ
الرکاکۃ ما فہم بل وجہہا لزوم المجعولیۃ وہی لا تندفع بذلک التوجیہ وفی الآیات لا یلزم ذلک لان ہناک
من الفراش والبناء والمہاد والبساط الیس ذاتیاتہا ولا من لوازم الذات فینتفع فیہا لام الانتفاع فافہم قولہ
والنطق الی یعنی ان ہذا لیس مصدرا بمعنی اسم الفاعل حتی یکون المجاز فی الطرف ای فی احد طرفی الجملۃ باستعمالہ
فی غیر المعنی الموضوع لہ بل جعل اسما للحاصل بالمصدر اطلق علی الفاعل مبالغۃ لیکون المجاز فی نسبتہ ہذا
الی الفاعل لا فی لفظ ہذا لان المجاز فی النسبۃ ابلغ من المجاز فی الطرف کما تقرر فی موضعہ والمبالغۃ انسب
بالمقام ویمکن تائیدہ بان الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کان ہادیا للخلق بعد الارسال الیہم لا حال الارسال
وقد تبین فی محلہ ان الاسم المشتق وما ہو بمعناہ من صیغ المضارع یطلق علی من ثبت لہ مبدء الاشتقاق
فی زمان المستقبل تجوزا لما فی الحاشیۃ ان اسم الفاعل ونحوہ من الصفات المشتقۃ حقیقۃ حال قیام معنی
المشتق منہ بالموصوف کالضارب لمن ہو فی الضرب ومجاز بعد انقضائہ وزوالہ عن الموصوف کالضارب لمن
صدر عنہ الضرب وانقضی وقیل انہ حقیقۃ وقیل ان کان الفعل مما لا یمکن بقاؤہ کالتحرک والتکلم ونحو ذلک

فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كما فيما نحن فيه فمجاز بالاتفاق فلا يقال الضارب لمن لم يصدر عنه الضرب
ولا يضرب لكن سيضرب حقيقة بل مجاز بالاتفاق وفيه ان الاسماء المشتقة انما موضوعة لمجموع الذات
والصفة والنسبة او للاخرين فقط او للصفة وحدها او لمعنى بسيط منتزع عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم
به على اختلاف الاقوال كما سيأتي وايا ما كان لم يعتبر في حقيقتها الزمان مطلقا كغيرها من الاسماء الجامدة
فتلك الاسماء حقيقة في نفس مفهوماتها المعراة عن القيود ومجاز في مفهوماتها المقيدة بقيد الزمان ماضيا
كان او حالا او مستقبلا فكيف يقال انها حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف ومجاز في غيرها
غاية ما في الباب انها اذا استعملت في الحال يكون مجازا واحدا فتدبر فعلى تقدير المجاز في الطرف يكون
ههنا مجاز آخر سوى كونه بمعنى اسم الفاعل وهو استعماله في الحال فمن يكون هاديا في الاستقبال وذلك
لا يناسب هذا المقام لان المقام مقام المدح والمدح بالاوصاف الكاملة الثابتة بالفعل او من المدح بغيرها
بخلاف ما اذا جعل بمعنى الحاصل بالمصدر فههنا مجاز واحد هو المجاز في النسبة على وجه المبالغة بحيث يفيد ان
النبي صلى الله عليه وسلم لوفور صدور الهداية منه صار عينها لا موصوفا بها حتى يتوهم مجاز آخر على ذلك
التقدير ايضا هو اطلاق الهدى في الحال باعتبار اتصافه عليه الصلوة والسلام بذلك في المستقبل على انهم
لما جوزوا المبالغة بالاوصاف الغير الثابتة في زمان وصفها فكذلك لما سيكون ثابتا وقصد التعظيم لا ينافيه
المبالغة كما عرفت آنفا وقيل لو استعمل الهدى في من سيهتدي ابتداء فلا يلزم الا مجاز واحد هو المجاز في الطرف
وانما جعل الهدى اسما للمصدر لان المصدر ربما يقع بمعنى اسم الفاعل فالراجح فيه المجاز في الطرف بخلاف اسم المصدر
فان الرجحان فيه للمجاز في النسبة دون الطرف والاصل مقصود من المصدر ومستوجب لكمال المبالغة فلذا اختار اسما
للحاصل بالمصدر لا للمصدر ولا لاسم فقط فلا يتوهم انه لا وجه لجعله اسما للحاصل بالمصدر بل جعله بالمعنى المصدري
اظهر فافهم والسر فيه ان المصدر اعتبر فيه تلبس الفاعل به وصدوره عنه نحو الحالة فقط فحينئذ ينتقل الذهن منه الى
الفاعل فيصلح لوقوعه بمعنى اسم الفاعل واسم المصدر لم يعتبر فيه ذلك فلا ينتقل الذهن منه اليه فلا يقع بمعناه كما

صرح به بعض الاعلام هو السيد المحقق قدس سره الشريف **قوله** مصدر مبني للمفعول يمكن جعله مصدرا مبنيا للفاعل
اي بان نقتدي به على صيغة المتكلم مع الغير وفيه انه لا يكاد ان يصح ذلك لعدم مجيء المصدر للمتكلم في استعمالاتهم لكن
الاول الذي اخذه المحشي رح وهو كونه مبنيا للمفعول اولى وانسب من اخذه مبنيا للفاعل كما لا يخفى اذ على الاول
يكون الاقتداء صفة له صلى الله عليه وسلم بالذات لكونه مقتدى حقيقة وعلى الثاني وصفا له باعتبار اقتدائنا به
وكونه موصوفا به حقيقة على طريق الوصف بحال المتعلق وذلك لا يلايم مقام المدح كيف ووصف الشيء بحال المتعلق
ليس وصفا للشيء حقيقة على ما قيل وفيه انه لم لا يجوز ان يكون الباء في قوله نقتدي به للسببية ويكون المعنى نقتدي
بسببه عليه الصلوة والسلام بواحد من امته ومن البين ان فيه مزية رتبته صلى الله عليه وسلم بكونه مقتدى لمقتدانا
وهو انسب بالمقام من الوصف بحال نفسه على ان اقتدائنا وان كان من صفاتنا لكن اقتدائنا به صفة له حقيقة
فلا اتصاف بصفة الغير فتدبر وفي نسخ المتن قد اختلفت في ذلك المقام ففي بعضها تقديم الاقتداء على الاستمداد
وفي البعض بالعكس وفي اكثر النسخ حاشية المحقق رح لما وقعت على النسخة الاولى فاثرها المحشي المدقق رح على الثانية
قوله ولا يليق تعلقه بيليق الخ لان الاستمداد انما كان متعديا بالظرف فلو تعلق الظرف بيليق لم يبق الا لازما
ومصدرا مهملا ويكون المعنى ان استمدادنا لا يليق به مع ان استمدادنا يليق بنا لا به فانه كمال لنا لا له كيف
وهو صلى الله عليه وسلم كامل في ذاته وصفاته غير مفتقر الينا في تحصيل كمالاته ولو قيل في الاستمداد على طبق ما قلنا
في الاقتداء بابداء الاحتمالين من كونه مصدرا مجهولا او متكلما بان يقدر ظرف آخر ويجعل صلة له لكان تعلقه بالمذكور
بيليق لا يقال ان فيه ايهاما الى كونه مكملا للغير كما انه كامل في ذاته ولا يخفى ما فيه من المدح لكونه كناية عن الكمال التام
لكن الاول الذي هو عدم تعلقه بيليق اليق لكونه غير موهم للاستكمال بالغير بخلاف الثاني فان فيه ايهاما لاستكماله
باستمدادنا به مع انه عليه الصلوة والسلام كامل واتم بعقيدة احد على ما مر في الاقتداء من وصف الشيء بحال نفسه خير
من اتصافه بوصف المتعلق على انه الاليق لعدم احتياجه الى التقدير **قوله** وبلغوا اقصاها والى هذا البلوغ مستفاد
من اضافة معارج الى الحق فان الجمع المضاف يفيد العموم الاستغراقي بناء على ان المعنى صعدوا جميع مراتبه والصعود على

جميع مراتب اليقين يستوجب الوصول الى اقصاه وكذا يستفاد من اضافة مناهج الى الصدق انهم صعدوا في كل
منهج من مناهج الصدق ووصلوا منتهاه بسبب التصديق والايمان بالنبي صلى الله عليه وسلم وهذا ايضا يحتمل
الاستقرار والتعلق بالمحذوف اي صعدوا متلبسين بالتصديق كما ان الثاني يعني بالتحقيق يحتمله يعني ان هذا
الحكم متلبس بالتحقيق لكنه لم يتعرض له اي باحتمال الاستقرار مع انه يحتمله لان السلوك في مناهج الصدق لا يتصور بدون
التصديق بما جاء به نبينا عليه الصلوة والسلام فيكون لازما له غير منفك عنه وذلك لا يتاتى الا بتعلق قوله
بالتصديق بسعدوا اذ تعلقه بالتلبس يوهم التفارق لكونه اعم من ان يكون باللزوم او لا وهو خلاف المقصود
ثم التلبس ينبغي ان يكون من افعال العموم كالكون والحصول والثبوت والوجود اذ معنى العموم ان لا يوجد فعل
بدون تحقق ذلك الفعل العام والتلبس كذلك اذ ما من فعل وله تعلق بالغير الا وهو متلبس به ولا اقل من تعلقه بالفاعل
فاطلاق الظرف المستقر ههنا كما وقع من المحشي المحقق صحيح لا ينافي القول المشهور من ان الظرف المستقر
ما يكون متعلقه مقدرا عاما واللغو بخلافه لما عرفت من العموم التلبس ايضا وليس كلامه مبنيا على ما قال
السيد السند قدس سره الشريف في حاشية الكشاف فان الظرف المستقر ما يكون متعلقه مقدرا سواء
كان عاما نحو زيد في الدار اي موجود او خاصا نحو زيد في البصرة اي ساكن فيها واللغو ما يكون متعلقه مذكورا كما توهم
الفاضل الكبرى وتبعه القراباغي وغيره والحق ان الفعل العام ان كان عند الجمهور عبارة عما فسر المحشي المدقق
رح فالحق اليه وان كان عبارة عما يوجد معناه الحدثي في كل فعل ويشاركه فيه فالحق انه ليس لان التلبس ليس
مشاركا لكل فعل في معناه الحدثي بل يوجد باعتبار النسبة الى الغير فتدبر قوله اشارة الى المرتب الحاضر في
الذهن الى الالفاظ المرتبة ومعانيها حين الاشارة وان لم تكن موجودة في الذهن على وجه التفصيل لعدم وجودها في
الخارج لاستحالة التفات النفس الى الاشياء المتعددة المرتبة المفصلة في ان واحد لكنها حاصلة في الذهن
بوجه اجمالي اي بامر مجمل يتحد ذلك الوجه بها اتحادا بالذات بلا تغاير بينهما الا باعتبار فيكون حاصلة بانفسها
من وجه لانه يحصل لها آخر مرآة لها وتصير ملحوظة بها اذ هو اجمالي لكونه علما بها لكنه لا يمنع تغاير اعتباري تصير ايضا

مرآة لملاحظتها طريق العلم بالكنه او بالعرض بان يجعل عرضيا تماما آلة للالتفات اليها فيكون علما بالوجه
وحينئذ يكون المراد بالترتب تقدم بعضها على بعض لا بالزمان والا لا يتصور الترتب الزماني في الاجمال واذا عرفت
ذلك فالحضور المفهوم من المرتب الحاضر في الذهن لما كان عبارة عن الحصول فيه فهو اعم من ان يكون بالذات ماهذا
بان كان متصورا بكنهه او بالعرض اذا كان متصورا بالكنه او بالوجه اذ في كليهما حصول بالعرض لذا الكنه وذي الوجه
وهو يكفي للاشارة وفيه ان العلم بالكنه انما يمكن فيما له حقيقة متاصلة واما الالفاظ المرتبة ومعانيها ليست لها
ماهية متاصلة داخلة تحت مقولة واحدة حتى يجمعها جنس واحد وفصل كذلك اذ المعاني عبارة عن المسائل
والمسائل ملتئمة من مقولات شتى والالفاظ من مقولة اخرى مباينة لها فلا يتحقق هذا النحو من العلم وحينئذ يجب
ان يراد بقوله بالذات التصور بكنهه وبقوله بالعرض التصور بالوجه فقط وان كان الحضور عبارة عن التفات
الذهن وملاحظته فليس الالتفات الى الالفاظ والمعاني الا بالذات اما الالتفات بالذات عند حصولها
بانفسها فظاهر واما عند حصولها بواسطة ذاتي او عرضي فهو لان في علم الشيء بالوجه اي بواسطة امر ذاتيا
كان او عرضيا الوجه حاصل في الذهن بالذات وملتفت اليه بالعرض والشيء حاصل في الذهن بالعرض
وملتفت اليه بالذات لانه هو المقصود فيكون الحضور حضورا بالذات وفيه ايضا ما عرفت والامر بين
والاشارة ههنا اشارة عقلية وهو تعيين العقل لشيء وتميزه بدون معونة الحس ولفظ هذا وان كان موضوعا
للاشارة الى المحسوس لكن استعمل ههنا في غير المحسوس مجازا تنزيلا للمعقول منزلة المحسوس مبالغة في كمال
تعينه وتميزه وترغيبا للمتعلم في تحصيله وهو يقتضي توجه العقل وملاحظته الى ذلك الشيء بالذات وحصول
صورة منه في العقل كذلك والا كيف يمكن تعيينه وتميزه عن غيره سواء كانت تلك الصورة متحدة معه
بالذات اتحادا محضا كما في التصور بكنهه او مع تغاير اعتباري كما في التصور بالكنه او بالعرض كما في التصور
بالوجه وتخييل الاشارة الحسية ههنا كما وقع عن الفاضل القراباغي بان المرتب في الخيال من الالفاظ ومعانيها
حاصل في الخيال الذي هو قوة جسمانية مودعة في موخر التجويف الاول من الدماغ المتحيز بالذات لعدم كونه تابعا

في الوجود للتعدد ومن الظاهر ان المحال فيما نحن فيه للتميز بالذات مما يقبل الاشارة الحسية والتحيز ولو بالعرض
تحقق النهاية تخييل صرف خال عن التحصيل فان الاشارة الحسية ليست هي عبارة عن تعيين الشيء وتمييزه
بانه ههنا او هناك مطلقا بل عن تعيينه بمعونة الحس الظاهر وربما يعبر عنها بانه التعيين انه بامتداد موهوم اخذ
من المشير منتهيا الى المشار اليه فهي على كل من المعنيين لا محالة تستدعي وجود المشار اليه بالذات او بالعرض في الخارج
عن المشاعر عند المشير بحيث يدرك باحدى الحواس الظاهرة والمترتبة الحاصل في الخيال ليس كذلك لان القوة الخيالية
لما لم يكن تعيينها بالحس منفصلا عن الحس الظاهر فما حال ما هو حاصل فيها على ان الالفاظ المترتبة ومعانيها يمتنع
ارتسامها في الخيال لكونها امورا كلية متكثرة بتكثر اللافظين والمدركين فما ارتسامها الا في العقل ولعلك
تتفطن بما ذكرنا من كفاية الالتفات الى الالفاظ ومعانيها بالذات بوجودها في الذهن بوجه اجمالي عند الاشارة
وعدم اشتراط حصولها فيه كذلك لان معاني الالفاظ لا يلزم ان تكون حين الاستعمال فيها حاصلة في الذهن
بالذات كما انها حين الوضع اي وضع الالفاظ لمعانيها لا يلزم ذلك الحصول الذهني فالقول بوضع
الالفاظ للصور الذهنية كما وقع عن الشيخين واتباعهما مأول لعدم وجوب حصول المعنى بنفسه في الذهن عند الوضع حتى
يكون صورة ذهنية بوضع اللفظ لها والتأويل ما اشار اليه في الحاشية بقوله ان المراد بالصورة الذهنية ماهية
الشيء المعلوم من حيث هي واطلاق الصورة الذهنية على الماهية من حيث هي شايع بينهم انتهى على انه لو لم يأول
لما وجد قضية خارجية مع انا نعلم بداهة ان قولنا الله واحد قضية خارجية كيف لا والموضوع فيها هو الذات
الموضوعة للهوية الخارجية المنزهة عن حصولها في الذهن كما ان القول بوضعها للاعيان الخارجية على ما عليه كثير
من المتأخرين مأول بنفس الشيء من حيث هو من غير تخصيص باحد الوجودين اعني الوجود والنفس الامري الشامل لكل
الوجودين بان المراد بالخارج الخارج عن خصوص لحاظ الذهن وتعمله لا الخارج عن المشاعر اذ المقصود من الوضع
افادة ما في الضمير ولا تحصل تلك الافادة مع الخصوصية فهي ملغاة على ان بعض الالفاظ موضوعة للمعاني
الذهنية التي لا يمكن وجودها في الخارج كالفوقية والتحتية وغيرها من المعاني الانتزاعية فكيف القول بوضعها

فلا حاجة الى الحمل على حقيقة هذا ما افاده في الحاشية بقوله لان كثيرا من معاني الالفاظ ليست موجودة في الخارج
وليس في وضع الالفاظ تفاوت وان الموضوع له يجب ان يكون معلوما بالذات والعين الخارجي معلوم بالعرض
لا بالذات والا لانتفى العلم بانتفائه فيصرف هذا القول عن الظاهر بان يراد بالعين الخارجي نفس الشيء مع قطع
النظر عن كونه موجودا في الذهن انتهى والمراد بكونه معلوما بالذات كونه صالحا للمعلومية بالذات عند تعلق
العلم به والحاصل ان الموضوع له لا يكون الا ما يصلح للمعلومية بالذات اذا تعلق العلم به وان لم يجب ذلك بالفعل
حين وضع الالفاظ بازائها ولا يجب حينئذ الا الالتفات اليه بالذات فلا يرد ان هذا القول مناف لما سبق
من عدم اشتراط حصوله في الذهن بالذات فافهم **قوله** اذ لا حضور لها اراد بالحضور في الخارج الوجود في الخارج
عن المشاعر عند المشير بحيث يتعلق بها الحس والالفاظ وان كانت حاضرة في الخارج لكنها ليست موجودة مجتمعة
عند المشير حين الاشارة حتى يوجب كونها محسوسة مشاهدة صالحة لتعلق الاشارة الحسية فلا يتجه ان يقال ان
الالفاظ وان لم تكن موجودة في زمان واحد بتمام اجزائها لكنها موجودة في الخارج في مجموع ازمنة اجزائها بناء
على ان الاعدام اللاحقة الزمانية ليست اعداما حقيقية بل اعداما اضافية راجعة الى الغيبوبة الزمانية اذ لا يلزم
من عدم اجتماع الالفاظ في الزمان عدمها راسا كيف والعدم اللاحق ليس عدما للوجود مطلقا بل عدم له عن الزمان
اللاحق كما اختاره المحشي المحقق في الرسالة الزوراء وشرحها وبالجملة كل واحد من اجزاء الالفاظ موجود
في زمانه والمجموع موجود في الخارج في مجموع ازمنة اجزائه فكيف يصح قوله لا حضور للالفاظ في الخارج ووجه عدم
الاتجاه انه ليس بصدد نفي حضورها في الخارج مطلقا بل نفي الحضور فيه مجتمعة حين الاشارة وهو ظاهر مع ان الكلام
ههنا مبني على ما هو المشهور عند الجمهور من اهل العربية والكلام فانهم ليسوا قائلين بوجودها في الخارج القول بوجودها
بهذا الاعتبار قول لا يبالون به **قوله** للاخبار عنها وايضا لا شك ان المشار اليه ههنا ليس الا ما تعلق قصد
المصنف بترتيبه وتهذيبه ومن البين ان قصده لم يتعلق بالنقوش وترتيبها بل مقصوده تدوين المعاني وترتيب
الالفاظ بازائها الا ان يقال هذا من قبيل ذكر الدال وارادة المدلول على سبيل الكناية فذكر النقوش باسم الاشارة

وحكم عليها بكونه مهذبة لا لكونها متصفة بالتهذيب بل لاشعار بديعها مدلولاتها التي هي الالفاظ المخصوصة
الدالة على المعاني المخصوصة وبهذا الذي ذكرنا من عدم تعلق قصد المصنفين بالنقوش ظهر ان اسماء الكتب ليست
موضوعة بازاء النقوش لا وحدها ولا مع غيرها من الالفاظ والمعاني بل اسماؤها موضوعة بازاء المعاني والالفاظ
فان قصد المصنفين لا يتعلق الا بهما كما يشهد به الفطرة السليمة اللهم الا ان يكون الكتب من قبيل مجموعة الخطوط التي
تكتب في الاوراق لتعليم النقوش وتسمى باسم فحينئذ المقصود بالكتاب النقوش المخصوصة فقط لكن الكلام في اسامي كتب
العلوم المدونة لا في اسماء كتب تعليم النقوش ولعل صيغة التمريض اشارة الى ذلك **قوله** الا ان يحمل الخ هذا الاجمال
اي الاجمال بغاية تهذيب الكلام بيان لانه ظاهرة على الوصف للمشار اليه بلفظ هذا وعلى التسمية بيانه ايضا ولكن
الثاني بطريق الاشارة اذ المقصود ومدح كتابه لا لافادة التسمية كما يشهد بذلك زيادة لفظ الغاية وعطفه
تقريب المرام عليه قال المجاز بالنظر الى الاول مجاز عقلي لكونه مجازا في النسبة بحمل المعنى المصدري على المشار اليه
بلفظ مبالغة ومجاز لغوي ايضا لكونه في طرف الجزء اعني غاية الكلام المهذب وبالنظر الى الثاني مجاز لغوي
فقط بمعنى انه مسمى بتهذيب الكلام واذا كان كذلك فكان ينبغي ان يقول المحشي المحقق رح توصيفا للمعبر به او وصف
المعبر عنه او التسمية للمعبر به باسم المعبر عنه ليكون شاملا لكلا الاحتمالين كما تعرض به الفاضل اليزدي رح لكن
لما كان احد المجازين ههنا مستلزما للآخر بمعونة المقام اكتفى باحدهما اي بالثاني لا بالاول لان التعبير الصحيح
اولى بالتنبيه حيث قال التسمية للمعبر باسم المعبر عنه اي التسمية للنقوش الدالة المشار اليها بلفظ هذا باسم الالفاظ
والمعاني المدونة **قوله** ولا شك انه لا حضور الخ قد عرفت مما سبق ان المراد بالحضور في الخارج الوجود الخارجي
عند المشبه بحيث يكون محسوسا مشارا اليها بالاشارة ولا شك ان الكلي الطبيعي وان كان موجودا في الخارج بعين
وجود اشخاصه على ما ذهب اليه المحشي المحقق رح وغيره من المحققين لكنه ليس محسوسا موجودا في الخارج عند الخصم
حتى يتعلق به الحس كما صرح به الشيخ في الاشارات بمجرد الوجود في الخارج لا يستلزم الاحساس به فليعد دليل الكلي الطبيعي
موجود في الاعيان وحينئذ لا معنى لنفي حضور طبيعة النقوش الدالة على الالفاظ المخصوصة ... في الخارج للحس

فالوجود مطلقا والمراد بالمحسوس ما لا يمكن ادراكه الا بالحواس سواء كان مدركا بالذات او لا واما الكلي قد يدرك بالعقل بلا معونة الحواس فلا يكون محسوسا ولو بالعرض وحينئذ لا يتوهم انه وان لم يكن محسوسا بالذات لكنه محسوس بالعرض البتة لان محسوسية الشخص الذات محسوسية له بالعرض فتدبر فان قلت الكلي الطبيعي والشخص متحدان في الوجود وليس لاحدهما وجود مغاير ممتاز عن الاخر فلا يعقل كون الشخص محسوسا والكلي الطبيعي غير محسوس فكيف لا يصح الاشارة الحسية اليه قلت ليس المراد بالاتحاد ان الشيء المقترن بالعوارض يقال له الشخص والكلي الطبيعي حتى لا يتصور محسوسية احدهما دون الاخر بل معنى اتحادهما انه ليس في الخارج الا شيء مخصوص مقترن بالعوارض خارجية مخصوصة وفي هذه المرتبة يقال له الشخص لكن من زعم ان الحقيقة الشخصية مركبة من الماهية النوعية والتشخص فقال بدخول القيد دون التقييد فيها ومن قال بكونها عبارة عن الماهية النوعية المعروضة للتشخص فذهب الى خروج كل منهما عن حقيقتها واعتبر التقييد في العنوان فعند تم العقل قد يأخذ ذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق في هذه المرتبة والكلي الطبيعي وقد يأخذ معها اي مع العوارض بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا او التقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الفرد على الاول والحصة على الثاني وكلاهما اعتباريان لا يصلحان للموجودية في الخارج فضلا عن المحسوسية ومما ينبغي ان يعلم ان التقييد الذي اعتبر دخوله في عنوان الحصة كما هو المتبادر من دخوله فيه وان كان مستوجبا لاعتباريتها وعدم كونها من الموجودات الخارجية لكن حينئذ يكون التغاير بينها وبين الطبيعة الكلية تغايرا حقيقيا بناء على جزئية التقييد فكيف يصح قولهم ان كل مفهوم بالنسبة الى افراده الحصصية نوع حقيقي لها كيف والجزئية انما كانت ذهنية فيكون التقييد فصلا للحصة مقوما لها ومخصصا للكلي فيصير الكلي جنسا لا نوعا مع ان التقييد من مقولة الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها والاتحاد بين المقولتين المتباينتين محال اذ كانت خارجية فلا يصح حمل الطبيعة على تلك الافراد المستوجب لنفي عينيتها ولو اعتبر دخوله في عنوانها فقط كما صرح به فيشكل بعدم الفرق بينها وبين الشخص عند من يقول بدخول التشخص في العنوان فقط والفرق بان الطبيعة الملحوظة

بعنوان الاقتران بالعوارض تخصص وبعنوان الاقتران بالنسبة الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض حصة
غير نافع كيف والمتعدان ذاتا لا يتصور اختلافهما بحسب الوجود مع ان الافراد الشخصية افراد حقيقية وموجودات
خارجية والحصصية افراد اعتبارية وامور ذهنية فتدبر ومن المعلوم بالضرورة ان الشي محسوس بعد اقترانه
بعوارض خارجية مخصوصة من الاين والوضع ونحوهما من الزمان والكيف فلا يلزم من محسوسيته في مرتبة العوارض
محسوسيته في مرتبة التعرية عنها ولا غاية في كون الشي محسوسا باعتبار وغير محسوس باعتبار آخر لان الاحكام
تختلف باختلاف الاعتبارات والاعتبارات ههنا ثلثة الاول نفس الشي من حيث هو ولا يصدق
في هذه المرتبة الا الذاتيات والثاني الشي من حيث هو موجود وفي هذه المرتبة يصدق الذاتيات والوجود وما يشبه
من العرضيات والثالث الشي من حيث اتصافه بعوارض مخصوصة متأخرة عن الوجود كالاين وغيره
وفي هذه المرتبة يتعلق به الحس ويصير محسوسة بالذات او بالعرض فظهر ان الماهية مع قطع النظر عن
هذه الاعراض المخصوصة ليست محسوسة اصلا وسياتيك زيادة تحقيق في ذلك في مبحث الكلي الطبيعي
فان قيل ان الطبيعة الكلية التي اعترفتم بصحة كونها مشارا اليها بالاشارة العقلية لا يصح ان يكون مشارا اليها
بهذه الاشارة ايضا لان الحاضر في الذهن متشخص بالتشخص الذهني فالكلي ليس حاضرا في الذهن كما انه ليس
حاضرا في الخارج حتى يقبل الاشارة العقلية فانتفت الاشارة بهما قلنا قد عرفت مما سبق ان الحضور
في الذهن عبارة عن ملاحظة الذهن والتفاته لا عن الحصول فيه من حيث التشخص والفرق بين ملاحظة الذهن
والحصول فيه بهذا النحو مما لا يخفى على من القى السمع واصغى اليه وهو شهيد حاضر تعلباً في هذه الملاحظة لما كانت
ظرفا للخلط والتعرية فالذهن يمكن ان يلاحظ الشي من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وان كان في الخارج
والذهن مقارنا معها كيف واقتران الشي مع شي في الواقع لا ينافي الالتفات اليه مع عزل اللحاظ عن هذا
الاقتران والحضور بذلك المعنى موجود في الكلي فيقبل الاشارة العقلية قطعا بخلاف الحضور الخارجي فانه
لا يتصور فيه ذلك لان تلك المرتبة غير صالحة للتعرية على انه يستدعي المحسوسية وهي منتفية عن الطبايع الكلية فقياس

الحاضر في الذهن على الحاضر في الخارج قياس مع الفارق والحضور عبارة عن الحصول في الذهن فهذا الكلي
الذي هو نقش كتابي دال على الفاظ مخصوصة حاصل وموجود في الذهن مع العوارض الذهنية بالذات
لا بالعرض لاتحاده مع التشخص الذهني المتحصل بهذا المفهوم الكلي والتشخص وان كان اتصافه بالكلية في نحو آخر
من الملاحظة وهذا القدر كاف للاشارة العقلية وحاصل وموجود في الخارج بالعرض لا بالذات لان الظاهر
انه اي هذا المفهوم الكلي الذي اعتبرت الدلالة في مفهومه عرضي للاشخاص الخارجية التي هي النقوش المخصوصة
لا ذاتي لثبوته لها بجعل الجاعل الواضع كيف والنقوش الكتابية المخصوصة انما كانت نقوشا كتابية لاجل
الدلالة على الالفاظ المخصوصة والا لم تكن كتابية فصارت الدلالة وضعية وح لو كان هذا المفهوم ذاتيا لها
يلزم المجعولية الذاتية ولما ثبت ان هذا الكلي موجود في الخارج بالعرض لا بالذات وهذا الوجود العرضي
كالعدم فظهر منه جواب آخر عن السوال المصدر بقوله فان قلت الكلي الطبيعي الخ على سبيل التحقيق كما كان
الجواب الاول منه على التنزل بتسليم وجوده فيه وان كان محسوسية في مرتبة الكلية وحاصل هذا الجواب ان الوجود
العرضي للشيء ليس وجودا على التحقيق فلا يكون الكلي موجودا في الخارج حقيقة وانما الموجود هو التشخص فمحسوسية
التشخص لا يستدعي محسوسية الكلي وهذا هو المعنى بقوله في الحاشية وذلك لان النقوش اجسام مخصوصة متشكلة باشكال
مخصوصة والظاهر ان هذا الكلي اي مفهوم النقش الدال على الالفاظ المخصوصة عرضي لها كيف ولو كان ذاتيا
يلزم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته لان دلالة النقوش على الالفاظ دلالة وضعية وبهذا يظهر جواب
آخر عن السوال الاول انتهى بل الحصول في الخارج بالعرض بحيث لا يكون مفيدا في الاشارة ولا بالذات لانه
على تقدير كونه مشارا اليه بالعرض يجب ان يكون الاشخاص والافراد المعروضة للكلي مشارا اليها بالذات و
يكون الكلي واسطة لملاحظتها بان تتوجه الاشارة اليها بواسطة ذلك الكلي وههنا ليس الكلي آلة لملاحظتها
اذ المرآتية في الاشارة انما يتصور لو كانت تلك الافراد والاشخاص مشارا اليها وقد سبق انها لا تصلح
من حيث خصوصيتها للاشارة اصلا الا بواسطة المرآة ولا نفسها اذ ليس المقصود وصف التشخص والتسمية

كما صرح به المحشي المحقق رح فلم يكن الوجود العرضي للكلي مفيدا في الاشارة وحينئذ لا يرد ان الوجود العرضي للكلي
ليس مما ينكر لان وجود منشأ انتزاعه وجود عرضه كما قيل ووجه عدم الورود انه ليس المقصود نفي الوجود العرضي عنه مطلقا
بل مقصوده نفي العرضي المفيد في الاشارة كما يدل عليه دليله ولا يلزم من نفي المقيد نفي المطلق فتدبر قوله ومن
ههنا علمت الخ اعلم ان ما وضع بوضع واحد لشيء معين بحيث لا يكون متناولا لغيره بحسب ذلك الوضع لشيء آخر
فهو علم وذلك المعين ان كان جزئيا غير قابل للتكثر من حيث نفس مفهومه فهو علم شخصي وان كان كليا يعتبر فيه تعين
زائد هو كونه معهودا في الذهن وحاضرا عنده فهو علم جنس والشيء الذي لم يعتبر فيه عند وضعه تعين اصلا
لا شخصيا ولا زائدا بل كان موضوعا للطبيعة من حيث هي او للفرد المنتشر على اختلاف القولين فهو اسم جنس
واختلفوا في ان اسماء الكتب من قبيل اعلام الاشخاص او الاجناس او اسماء الاجناس وذهب الى كل منها
ذاهب والمختار هو الثاني وتحقيقه ان التعيين معتبر في مسمياتها هذه الاسماء غير مختلف باختلاف الاشخاص
والاوقات حتى ان اللفظ الواقع عن شخصين في وقت واحد او عن شخص واحد في وقتين مختلفين والمعنى القائم
بذهنين يعد في العرف لفظا واحدا ومعنى واحدا فان التعيين معتبر في معاني هذه الاسماء سواء كان
هذا التعيين تعيينا شخصيا او غير شخصي لثبوت المساواة بين الوحدة والتعيين وعدم جواز تخلف احد المتساويين
عن الآخر في مرتبة من المراتب وهذا بحسب الجلي من النظر ثم يظهر بعد التامل انها اي الالفاظ والمعاني اعراض
متعينة مختلفة باختلاف المحال والمتعين بالتعين الشخصي ليس كذلك فلا يكون ذلك التعين والوحدة تعيينا
شخصيا ووحدة شخصية وانما هو تعين ذهني ووحدة ذهنية فهذه الاسماء عند التحقيق من قبيل اعلام
الاجناس الموضوعة للطبيعة من حيث انها متعينة في الذهن واعترض عليه بان مجرد التعين الذهني لا يستوجب
كونها اعلام اجناس بل لا بد من التعين الزائد على مفاهيم تلك الاسماء هو كونه معهودا في الذهن وحاضرا عنده
كما في اسامة ومن البين ان اسامي الكتب ليس فيها وحدة زائدة على وحدة الطبيعة لان اللفظ الصادر
عن شخصين والمعنى القائم بذهنين لا يقال انه واحد الا بمعنى انه طبيعة واحدة وحدتها في اشخاص متعددة و

هذه الوحدة لو كانت كافية يلزم ان يكون الانسان ايضا علم جنس لكونه واحدا متعينا في ضمن الاشخاص
الذهنية والخارجية بل يصير ساير الاسماء اعلاما اذ لا يخلو مفهوم جنسي ما عن وحدة الطبيعة وما قيل ان في
استحضار الالفاظ والمعاني عند التسمية تعينا زايدا على تعين النفس الطبيعة وذلك القدر كاف في كونها
اعلام اجناس ليس بشيء لان هذا الاستحضار الجائي يكون داخلا في مفهوم الاسم وقصارى امره اللزوم
وذلك مشترك بينها وبين ساير الاسماء اذ لا بد من استحضار الموضوع له عند الوضع فلو كان هذا الاستحضار
مناطا للعلمية الجنسية يلزم ان يكون ساير اسماء الاجناس اعلاما فتدبر وليست من قبيل اسماء الاشخاص
كما هو في بادي الراي وذهب اليه البعض متمسكا بان الكتاب لا يصدق على جملة جملة وانما يصدق على المجموع والمجموع
شخص واحد غير قابل للكثرة اذ الكثرة المعتبرة في كلية الكلي هو كثرة الافراد لا الاجزاء فيكون اعلاما شخصية
لان المجموع ليس تشخصا لتعدد وجوداته بتعدد الاذهان والالسنة كيف لا ووجود الاعراض تابع
لمحالها ومن الظاهر ان تعدد الوجودات يستلزم تعدد التشخصات فلا تكون شخصية ولا من قبيل اسماء الاجناس المعرفة
اذ في هذه الاسامي تعينا ذهنيا هو مقصود في اسماء الاجناس سواء كان اسم الجنس موضوعا للطبيعة من
حيث هي او للفرد المنتشر على اختلاف القولين القول الاول ما ذهب اليه السيد المحقق قدس سره الشريف والثاني
ما مال اليه ابن الحاجب وهذا الاختلاف انما هو حال التنكير واما حال كونها معرفة باللام فمدلولها مدلول
اعلام الاجناس الذي هو الطبيعة المعهودة واحد لكن الحضور الذهني هناك مستفاد من اللام وفي علم الجنس
من جوهر اللفظ فلا فرق حينئذ في لفظ الاسد واسامة وما وجد في بعض النسخ بل اعلام الاجناس
اسماء الاجناس فكان المراد منه مقابل اعلام الاشخاص لان اسم الجنس كما يطلق بمقابلة علم الجنس كذلك
يطلق بمقابلة علم الشخص ايضا ويمكن ان يقال ان المراد بالاسماء الاعلام فان اطلاق الاسم على العلم شايع
وما وقع في كلام المولدين من دخول اللام على هذه الاسامي لا يمنع علميتها حتى يقال انه يوكد كونها اسماء
اجناس بل انما يلزم تعريف المعرفة فانها في الاصل اوصاف فكانهم اعتبروا الاصل وادخلوا اللام عليها وانت

تعلم انه لا حاجة الى هذا الاعتذار فانه لا يمتنع دخولها على الاعلام مطلقا والحكم بوقوعها في كلام المولدين
مما لا ينبغي ان يصدر عن مثله فانه قد وقع في كلام الملك العلام التورية والزبور والانجيل والفرقان وكلامه
افصح الكلام والحق انه يكون شائعا في الاستعمال شان اسماء الاجناس سيما البسوا كيف وانها لا تقع مبتدأ وذا حال
بدون التصدير باللام لا اعلام الاجناس لان علمية الاجناس تقديرية لا تثبت الا اذا دعت الضرورة اللفظية
اليها ككونها غير منصرف ووقوعها مبتدأ من غير تخصيص كلفظ اسامة فانهم وجدوا فيها احكام العلم من منع دخول
اللام ووقوعه مبتدأ وذا حال وتوصيفه بالمعرفة وغير ذلك فحكموا بكونه علم جنس كما صرح به الرضي وغيره من
علماء العربية ولم يتحقق في تلك الاسماء هذه الصورة **قوله** والثاني كما ترى الخ الاول ان يكون المقصود توصيف
الكتاب والثاني ان يكون المقصود توصيف تصنيفه وتوجيه الاول ارجاعه الى محمل صحيح لا يتصور الا ان يكون ههنا مجاز
في النسبة مبالغة كزيد عدل او يكون مجازا بالحذف بان يحذف الخبر هو لفظ المهذب ويجعل غاية التهذيب مفعولا له
اي هذا الكتاب مهذب غاية تهذيب الكلام او يحذف كلمة ذو عن غاية التهذيب فيقال هذا الكتاب ذو غاية
التهذيب او يكون ههنا مجاز في الطرف اي طرف الحمل بان يكون التهذيب بمعنى اسم المفعول اي غاية الكلام المهذب
لكن الاول ابلغ والمقصود انه لم يصح حمله حقيقة الا على ما هو عينه او جزءه لكن حمل على غيره بطريق المبالغة مما لا مرد
له واما الثاني فهو كما تراه لا بد فيه من المجاز بالحذف لتصحيح الحمل بان يحذف المبتدأ اي تصنيف هذا الكتاب غاية
تهذيب الكلام واما تجويز ان المراد باسم الاشارة تصنيف الكتاب ليسلم من حذف صدر الكلام فبعيد كما لا يخفى
لا من جهة ان التصنيف معنى انتزاعي غير محسوس لان الاشارة العقلية اليه بتنزيل المعقول منزلة المشاهد ممكن وكونه غير
محسوس لا يمنعها بل باعتبار ان المشار اليه المنساق الى الذهن ما هو المقصود بالتصنيف اعني الكتاب لا التصنيف
الذي هو فعل المصنف والاول الذي هو كون المقصود توصيف الكتاب على ما اشار اليه اولى لان الشايع في هذا
توصيف الكتاب لا توصيف تصنيفه لان التصنيف وسيلة والكتاب المصنف مقصود وتعريف المقصود اولى من تعريف
الوسيلة مع ان في الثاني حذف المبتدأ وصدر الكلام من غير ضرورة ملجئة اليه بل لا يكاد ان يصح لان التهذيب

ليس من التصنيف حتى يصح الحمل قوله والمنطق فيه تجوز تبه الى الظرف الذى هو قوله فى تحرير المنطق والكلام
ان كان لغوا متعلقا بغاية تهذيب الكلام بحمله على التوصيف فالعموم بينه وبين التحرير عموم من وجه فى الصدق
لتصادقهما فى هذا الكتاب وتفارق الاول عن الثانى فيما يوجد فيه تهذيب الكلام ولا يوجد قيد عليه انه
فى تحرير المنطق والكلام كالكافية مثلا وتفارق الثانى عن الاول فيما كان فيه تحرير المنطق والكلام ولا
يوجد فيه التهذيب لعدم مراعاة القواعد العربية كما وقع فى بعض الكتب المنطقية والكلامية وفيه ان التهذيب
والتحرير مصدران والتصادق بين المصادر انما يتصور اذا كان احدهما ذاتيا للآخر والذاتية منافية للعموم
من وجه الذى يقتضى التفارق من الجانبين فكيف يمكن العموم من وجه بينهما بحسب الصدق وان كان مستقرا
متعلقا بعامل محذوف كالحاصل والثابت بجعل التهذيب للتسمية فالعموم بينهما عموم مطلقا فى التحقق
لان الظرف المصفة لتهذيب الكلام او خبر بعد خبر للفظ هذا بان يقال هذا غاية تهذيب الكلام الحاصل فى تحرير
المنطق والكلام او حاصل فى تحريرهما فحينئذ لا ريب انه كلما تحقق هذا الكتاب المسمى بتهذيب الكلام تحقق تحرير
المنطق والكلام من غير عكس قوله اى هذا مقرب التقريب المرام معطوف على تهذيب الكلام كما هو الظاهر المتبادر
وحاصل المعنى هذا مقرب للمرام الى الافهام غاية التقريب وصحة الحمل ههنا ايضا لا يتصور الا بان يكون فيه مجاز
عقلى باسناده الى الكتاب مبالغة او يكون مجازا بالحذف بان يحذف الخبر ويجعل تقريب المرام مفعولا له ويحذف
ذو ويقال ذو تقريب المرام او يكون مجاز لغوى بان يجعل التقريب بمعنى المقرب بالكسر على ما ذكرنا من الوجوه فى
تهذيب الكلام واما تقرير الكلام بان تصنيف هذا الكتاب غاية تقريب المرام بحذف المضاف فبعيد لما مر من لزوم خلاف
المقصود وحذف الصدر من غير حاجة والظاهر من التقريب بالمعنى اللغوى المقابل للتبعيد لا الاصطلاحى الذى هو عبارة
عن سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب لان الشائع فى تعبير المعنى الاصطلاحى التقريب بدون الاضافة لا تقريب
المرام وايضا ليس صفة للكتاب بل صفة للسائق ويحتمل ان يكون معطوفا على التحرير اى هذا غاية تهذيب الكلام
فى تقريب المرام وحينئذ المناسب ان يراد بالتقريب المعنى الاصطلاحى لان المعنى اللغوى لا يناسب ان يقع ظرفا

للكتاب او لغاية تهذيب الكلام كما ان التحرير اللغوى الذى هو التقويم لا يجوز ظرفية فان التقريب الى الافهام يكاد
ان يكون لازما للاخير اى يكون الكلام مهذبا لان الكلام اذا كان مهذبا يكون مقربا الى الافهام البتة والا
لكان فيه فساد من جهة ترك ما ينبغى وزيادة ما لا ينبغى فلا يكون مهذبا فثبت اللزوم وفهم الملزوم لما كان
مستلزما لفهم اللازم فظرفيته له كظرفية الشئ لنفسه وهو مما لا يجوز على ان الغالب ان تكون الظروف مخصصة واللازم
لا يصلح مخصصا للملزوم فلا يناسب وقوعه ظرفا واما عطف اللازم على الملزوم فهو وان لم يستبعد جدا لا يناسب
العطف ايضا ولعل الوجه فى اختيار المحشى المحقق ترجيح الاحتمال الاول وهو عطف التقريب على التهذيب ان التقريب
اللازم على الاحتمال الثانى الذى هو عطفه على التحرير بعد تحرير المنطق والكلام لعدمه فى الذكر لا يلايم فان التحرير
الاصطلاحى الذى هو عبارة عن البيان الخالى عن الحشو والزوائد المشتمل على ما يكفى فى افادة المقصود شامل التقريب
لا مصطلح عليه اذ تحرير المنطق والكلام لا يتصور بدون سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب فعطف التقريب
على التحرير يستلزم ذكر ما يستغنى عن ذكره بخلاف عطفه على التهذيب فانه لا يلزم منه ذلك كيف والتهذيب
يتم برعاية القواعد العربية ولا يتوقف على ربط الدليل كما لا يخفى فتامل قوله ويحتمل ان يكون بيانا للمرام الخ ويحتمل
ان يكون بيانا للتقريب للمرام كما يجوز كونه بيانا للمرام فقط فان المرام هو عقايد الاسلام وتقريبها هو تقريبها الى
تحصيلها فالمجموع يصلح ان يكون بيانا للمجموع قوله والتعلق بالتقريب بان يكون صلة له بعيد لفظا ومعنى اما
البعد من حيث اللفظ فهو ظاهر لان التقريب فى الاستعمال الشايع لا يتعدى بمن فلا بد ان يكون بمعنى الى واما من حيث
المعنى فانه يدل على ان المرام غير عقايد الاسلام وغير تقريره اذ حينئذ يكون المرام مفعولا اولا للتقريب وعقايد الاسلام
مفعولا ثانيا هذا بناء على اضافة التقرير الى عقايد الاسلام من باب اضافة الصفة الى الموصوف فحينئذ يكون
المفعول الثانى بالحقيقة عقايد الاسلام وان كان بحسب الظاهر هو التقرير والا فالمفعول الثانى هو التقرير
لا عقايد الاسلام قوله او مجاز الحذف عطف على ما الاصلاح اى يمكن ان يراد مجاز الحذف وفيه انه يجب ان يكون
المعطوف فى حكم المعطوف عليه وههنا المعطوف تام متعلق لفاعل والمعطوف عليه ظرف لا يصلح لذلك مع

وجوه المفعول به هو اسناد كيف الاتحاد بينهما في الكلام فالصواب ان يعطف على قوله ان يراد ان يكون مجاز
الحذف لا على المجاز المرسل لعدم استقامة المعنى كيف ومعناه حينئذ ان يراد بالاسلام اهله على انه مجاز
بالحذف وذلك فاسد اذ فيه يقدر لفظ ويراد به معناه لا انه يقصد من اللفظ الموجود معنى لفظ آخر حتى يراد
بالاسلام اهله على هذا الطريق كما لا يخفى قوله بمعنى اسم الفاعل اكتفى ههنا بالمجاز اللغوي بان يجعل التبصرة
بمعنى اسم الفاعل مع جواز المجاز العقلي اعني التجوز في الاسناد الذي هو ابلغ منه فكانه نظر الى قول المصنف
العلامة رح وجعلته تبصرة فان جعل شيء غير صالح للعينية لا قبل الجعل ولا بعده عين شيء آخر غير معقول
اذ المجعول اليه لما كان مغايرا للمجعول لا يكون جعله اياه بمعنى اللهم الا بادعاء من الجاعل واخترع غير مطابق
للواقع من قبله لكن في ذلك الادعاء يفوت المبالغة المقصودة في المجاز العقلي فان المبالغة لا بد فيها من امرين
الادعاء وترك لفظ يدل عليه في مرتبة الحكاية ليكون متعرضا الى الصحة والامر الثاني ههنا مفقود لان
لفظ جعلته دال عليه فلا بد ان يجعل التبصرة بمعنى المبصر حتى يصير مجازا لغويا بخلاف زيد عدل فان فيه
مبالغة البتة لوجود الامرين المذكورين وهذا هو المراد بقوله في الحاشية ولو جعل على سبيل الادعاء
يفوت المبالغة ويكون المجاز لغويا مع ادنى مبالغة حيث عبر من المبصر بالتبصرة انتهى قوله ويكون
المجاز لغويا معطوف على الجملة الشرطية لا على الجزاء وحاصله ان الادعاء باطل لفوات المبالغة فلا يكون المجاز
عقليا ويكون المجاز لغويا فتامل ونظر الى قوله المراد اول التبصر فانه ايضا مانع من الحمل على المجاز العقلي
لان المجاز له بمعنى الفعل قصد الشيء لا يمكن اجتماعه مع ذلك الشيء وهو يقتضي انفكاك التبصرة عن التبصر مع انه لا يمكن
التبصرة بدون التبصر لكونهما متضايفين اي كالمتضايفين في عدم انفكاك احدهما عن الآخر وجودا
والا فليس تعقل كل واحد من التبصرة والتبصر موقوفا على الآخر حتى يكونا متضايفين حقيقة بخلاف ما اذا كان
التبصرة بمعنى المبصر فلا يلزم ذلك لامكان ان يراد بالتبصرة المبصر بمعنى الاستقبال في الابتداء لئلا يلزم
الانفكاك بينهما وحينئذ يندفع ما اورد عليه انه على تقدير اخذ التبصرة بمعنى المبصر ايضا يلزم الاستحالة

لان استعمال اسم الفاعل فيما قام به الفعل في الحال على الحقيقة وفي الاستقبال على طريق المجاز فلا مفر من لزوم
الانفكاك لو اخذ على الحقيقة ومن لزوم تكثر المجاز ان جعل بمعنى المبصر ثم استعمل بمعنى الاستقبال
لانا ما اخذناه كذلك بل اردنا منه المبصر في المستقبل ابتداء فلا يلزم شيء من المحذورين قوله اي تفهيم الغير
اعلم ان لفظ التفهيم امصدر مضاف الى الفاعل والمعنى ان هذا تبصرة لمن اراد التبصر عند تفهيم الغير اياه فالمريد
للتبصر حينئذ هو المتعلم عند تعلمه من الغير والغير معلم او مضاف الى المفعول اي تبصرة لقاصد التبصر عند تفهيمه
للغير والقاصد على هذا التقدير معلم والغير متعلم وعلى كل تقدير من التقديرين التبصر بالذات لمن حاول وبالعرض
للغير او للغير بالذات وللمحاول بالعرض سواء كان معلما او متعلما او لكليهما بالذات على ما يدل عليه صيغة
حاول لاقتضاء المشاركة وفيه ان المفاعلة يجيء لمشاركة الفاعل والمفعول في اصل الفعل وذلك مستدع
لمشاركة المحاول لان بين المحاول والتبصر وهو باطل كما لا يخفى الا ان يقال انه اذا لم يكن المفعول صالحا للشركة فيقدر
مفعول آخر ويجعل شريكا للفاعل في المفعول الاول وذلك ههنا متحقق لوجود المشاركة في التبصر بين المحاول
والغير وانما قيدنا كلا من الترديدات الثلثة بقولنا بالذات لئلا يرد ان الترديد غير مستقيم اذ لا يمكن
ثبوت التبصرة للغير لا للمحاول كيف وقول المصنف رح تبصرة لمن حاول التبصر آب عنه ووجه عدم الورود (المورد مولوي عبد الحكيم)
ان الترديد ليس باعتبار ثبوت مطلق التبصرة بل باعتبار ثبوته بالذات وما كان الاباء الا بالنظر الى
ثبوت المطلق دون المقيد فتدبر قوله وما زائدة هذا تتمة لبيان معنى لا سيما بان يكون بيانا للجزء الآخر
منه هو لفظة ما والا فانه اذا كان موصوفة او موصولة لم يكن معناه لا مثل فقط بل لا مثل شيء او لا مثل
الذي الا ان يقال في توجيه الصحيح على جميع التقادير ان معناه لا مثل سواء كان مع شيء كما هو على تقدير كونه
موصوفة او موصولة او لا كما اذا كان زائدة لجواز التعريف اللفظي بالاعم قوله قد يحذف لا الخ نقل
عن اللبلبي حيث قال في شرح تلخيص الجامع الكبير ان استعمال سيما بلا لا نظير له في كلام العرب هذا مخالف
لما صرح به الرضي في شرح الكافية حيث قال وتصرف في هذا اللفظ تصرفات كثيرة لكثرة استعماله فتشديد

الياء وتخفيفها مع وجود لا وحذفها ولذلك لم يلتفت المصنف والمحشي المحقق رح الى قوله واصل
سي سواء او سيو بكسر السين وسكون الواو والياء فقلبت الواو ياء وادغمت في الياء واعلم ان لا
في قوله لا سيما لنفي الجنس واسمه لفظ سي وخبره عند الجمهور على ما هو لغة اهل الحجاز محذوف مثل موجود والتقدير
لا مثل فلان او مثل شيء هو فلان او مثل الذي هو فلان موجود وعند الاخفش خبره لفظة ما لكنه حينئذ لا يكون
الا نكرة موصوفة بما وقع بعده والاسم الذي وقع بعده يكون مرفوعا على الخبرية عند مبتدأ محذوف والجملة صفة
لما لان لا التبرئة اي لنفي الجنس انما يعمل اذا كان اسمها نكرة فيكون لا محالة خبرها ايضا نكرة لامتناع
تنكير المبتدأ وتعريف الخبر ولا يكون موصولة او زائدة كما لا يخفى لكن يلزم على هذا المذهب قطع الاضافة
بلا عوض وهو مستنكر جدا والتفصيل مذكور في الحواشي الجلبية على المطول في شرح ديباجته قوله لتحقيقه الخ
فيه اشارة الى انه ليس من كلمات الاستثناء حقيقة فان احدا من علماء الاصول ما ذهب الى ان في
المستثنى حكما من جنس الحكم السابق على وجه اتم لانهم قد اختلفوا فبعضهم على ان المستثنى ليس في حكم اصلا
لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا فلا يرد الحكم الا على الباقي بعد الاخراج والمخرج في معرض السكوت
كما في جاء في القوم الا زيدا انما الحكم بالمجيئة على القوم عدا زيد وليس فيه لزيد حكم المجيئة وعدمه وبعضهم على
ان فيه حكما من غير جنس الحكم في المستثنى منه نفيا كان او اثباتا فعلى كلا القولين ليس ههنا استثناء اذ
ههنا حكم في المستثنى من جنس الحكم السابق على وجه الكمال فلا يكون موافقا للقول الاول ولا الثاني حتى
يعد منها حقيقة والمجاز مما لا نزاع فيه وقد صرح به الرضي في شرح الكافية حيث عده من كلمات الاستثناء
مجازا وحينئذ يندفع ما توهم الفاضل اليزدي ان عده منها حقيقة مبني على المذهب الثالث لان حقيقة الاستثناء
عندهم هو الاخراج لا بشرط الحكم وههنا ايضا تحقق الاخراج وان كان مع شيء زائد هو الحكم في المخرج بوجه اتم
من جنس الحكم السابق ووجه الدفع انه ليس الامر كما توهم بل هو عبارة عن الاخراج بشرط عدم الحكم عندهم
قال في الحاشية اعلم ان المستثنى على القول الاول ليس فيه الحكم سواء كان الاستثناء من الاثبات او من النفي ح

ه في العضد شرح مختصر الاصول لكن المشهور ان الاستثناء عند الحنفية من الاثبات نفي ومن النفي ليس
باثبات وعند الشافعية من الاثبات نفي ومن النفي اثبات واورد على الحنفية انه يلزم ان لا يكون لا اله
الا الله مفيد التوحيد واجابوا بان الشارع وضعه للتوحيد ولعل هذا الخلاف مبني على ان المركبات الاسنادية
عند الشافعية موضوعة لما في الخارج ولا واسطة بين الثبوت الخارجي والانتفاء الخارجي وعند الحنفية
موضوعة للاحكام الذهنية ولا يلزم من نفي الحكم بالثبوت او الانتفاء الحكم بالانتفاء او الثبوت وكان
ما هو المشهور مبني على ان رفع النسبة الايجابية هو بعينه نسبة سلبية او على ان العدم اصل في الاشياء فاذا
قيل جاءني القوم الا زيدا يكون زيد مخرجا عن هذا الحكم والاصل عدم المجيء فيكون الاستثناء ايضا نفيا
قوله لكن المشهور الخ اما الشهرة في كتب الشافعية اما في الكتب الحنفية فليس عين ولا اثر من تلك
الاشتهار كيف ولم ينقل عن امامهم في هذا الباب شيء والاختلاف الا بين اتباعه فالبعض منهم قائلون بان المستثنى
في حكم المسكوت عنه ومحققوهم كالامام فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي والقاضي ابي زيد ذاهبون الى ان
الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس وهذا هو مختاره صاحب الهداية حيث صرح بانه اذا قال رجل لعبده ما انت
الا حر عتق لانه لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا فلا يتصور العتق غاية الامر انه عند الشافعية من النفي اثبات
بالعبارة وعندهم بالاشارة **قوله** اجابوا الخ حاصل الجواب ان الشارع لما وضعها للتوحيد فكان
مفيدا له من جهة الوضع والانسب ان يقال ان المخاطبين كانوا منكرين لوجوده تعالى واستحقاقه للعبادة
كانوا مقرين لكنهم اشركوا فيه غيره فخوطبوا بالايمان بنفي الشريك **قوله** لعل هذا الخلاف الخ حاصله ان
المركبات المشتملة على الاسناد عند الشافعية قضايا خارجية فالحكم اما ثابت في الخارج او منفي عنه ولا ثالث
وحينئذ لا يتصور كون المستثنى مسكوتا عنه وعند الحنفية لما كانت موضوعة للاحكام الذهنية فلا يلزم من نفي الحكم
الايجابي او السلبي الحكم بالانتفاء او الثبوت لجواز عدم حكم الذهن بشيء منهما فانت تعلم ان وضع الالفاظ
مركبة كانت او مفردة ليس الا للمعاني من حيث هي دون الخارجية او الذهنية كما سبق كذا التخصيص بالمفردات

تخصيص من غير مرجح قوله كان ما هو المشهور الخ هذا انما يصح لو ثبت وضع كلمة الاستثناء لسلب النسبة الثابتة
ولم يثبت بعد وعلى تقدير التسليم فكان رفع النسبة الايجابية نسبة سلبية كذلك رفع النسبة السلبية نسبة
يلزمها النسبة الايجابية فكيف يصح ما هو المشهور والحكم بصحة النفي من الاثبات بالعدم الاصلي لا يفيد المطلق
لان الكلام ههنا في الاشياء الموجودة وعند وجودها فيكون سلب السلب مستلزم الايجاب ۱۲ منه مد ظله
لان الكلام في الصحة بدلالة الاستثناء لا باعتبار امر خارج والا فلا منع من الحكم بصحة الاثبات من النفي
بقرينة الاباحة الاصلية ايضا فتدبر قوله على معانيه التي تستعمل الخ قد علمت ان النقوش ليست بمعنى
الكتاب لا وحدها ولا مع غيرها الا على سبيل المجاز من قبيل تسمية المعبر باسم المعبر عنه كيف وذلك يتعلق
بقصد المصنفين في نظرهم ومن البين ان قصدهم لم يتعلق بالنقوش فانحصر الاحتمال في الثلث الالفاظ
والمعاني والمركب منهما لانهما ما يتعلق غرض المصنفين بتهذيبهما وترتيبهما فالنظر ان كان الى الالفاظ
بالذات والى المعاني بالعرض كما في المقامات الحريرية والمكاتبات البديعية كان الكتاب الفاظا مخصوصة باعتبار
دلالتها على المعاني المخصوصة وان كان الى المعاني بالذات والى الالفاظ بالعرض كما ترى في بعض كتب المعقول
فالكتاب عبارة عن معان مخصوصة من حيث عبر عنها بالالفاظ المخصوصة لكون هذه الالفاظ وسيلة الى اداء
المقصود وان كان الى كليهما بالذات كما يشاهد في اكثر الكتب فالكتاب مركب منهما ولا يبعد ان يكون كل منهما متحققا
في الخارج كما عرفت من الامثلة وبالجملة اطلاق الكتاب على النقوش ليس الا على سبيل المجاز كما يقال اشتريت
الكتاب وكلامنا ليس الا في الاطلاق الحقيقي فلا يختل الانحصار بذلك الاحتمال قوله من النقوش
المخصوصة لم يقيد النقوش بدلالتها على الالفاظ المخصوصة كما قيد الالفاظ والمعاني بقيد الدلالة والتعبير
فكان اشارة الى ان الكتاب ان كان عبارة عن النقوش فالنقوش ليس لها خصوصية ذاتية معتبرة في مفهوم
الكتاب سوى دلالتها على الالفاظ المخصوصة فلا حاجة الى التقييد بقيد الدلالة ولذلك لا يتغير اسم الكتاب
بتغير الخطوط ما دامت الدلالة على الالفاظ باقية بخلاف الالفاظ فانها مع قطع النظر عن دلالتها على
المعاني المخصوصة لها خصوصية اخرى ذاتية من المادة والهيئة المخصوصة معتبرة في مفهومها حتى لو تغيرت

تغير الاسم وان بقيت الدلالة بحالها كما ان الكافية مثلا لو عبرت بها الالفاظ الفارسية لا يقال لها
الكافية بل ترجمتها وكذا المعنى مع قطع النظر عن تعبيرها بالفاظ مخصوصة وكونها مدلولة لها خصوصية
اخرى ودخيلة في صحة الاطلاق الاسم بحيث يلزم من تبدلها تبدله وان كانت المدلولية المطلقة
ذاتية فقوله باعتبارها لا لتعلقها وقوله من حيث عبر عنها ظرف مستقر متعلق بالماخوذ ونحوه يعني ان الالفاظ
والمعاني مع كونهما مخصوصتين بالخصوصية الذاتية ماخوذتان بخصوصية الدالية والمدلولية ليس متعلقا
بالمخصوصة لانه لو كان متعلقا بها لكان خصوصيتهما بحيثية الدلالة والتعبير لا باعتبار نفسها
وهو كما ترى كما قال الفاضل اليزدي كانه قيد للنقوش والالفاظ معا غايته ان يكون الدلالة في
النقوش بتوسط الالفاظ مما لا حاجة اليه اذ النقوش ليست فيها خصوصية سوى الدلالة حتى
يحتاج الى التقييد قوله وعلى التقادير فالظرفية مجازية الخ عدل عن تقدير لفظ البيان بان يقول
القسم الاول في بيان المنطق كما هو المشهور فانه على ذلك التقدير ايضا لا بد من اقامة الشمول العمومي
مقام الشمول الظرفي لعدم كونه ظرفا حقيقيا فلا فائدة في ايراده ولا فرق الا ان العموم على تقدير
التقدير بلفظ البيان في كل معنى من المعاني السبعة المحتملة عموم بحسب الوجود والتحقق لا بحسب الصدق كيف
والبيان بمعنى مصدري لا يمكن صدقه على واحد منها لانها مباينة للبيان نعم اذا كان القسم الاول متحققا
فلا بد من تحقق بيان المنطق ايضا والمراد بنفي الحمل بحسب الصدق نفي الحمل المواطاتي الذي هو المتبادر عند الاطلاق
بالنظر الى خصوص لفظ البيان وابقائه على معناه المصدري والا فان اريد به بيان بمعنى المبين فهو ما
من حمله على احد معانيه مواطاة وعلى تقدير عدم التقدير في المعنى الثالث منها خاصة هو المعاني عموم بحسب
الصدق اذ المنطق عبارة عنها فلا ضير في حمله عليها مواطاة بخلاف غيرها من النقوش والالفاظ
فتدبر بتفصيل المقام ان العلوم المدونة تطلق حقيقة على نفس المسائل لان العرف لا يفهمون من المنطق
بلا معونة القراين الا مسائله وهو امارة الحقيقة وانكان قد يطلق على الملكة او التصديق

بجميع المسائل او التصديق ببعضها القدر ما يترتب عليه غاية العلم اطلاقا مجازيا لان الاشتراك خلاف الاصل
والمسائل اما تطلق على جميعها بحيث لا يشذ عنها مسئلة او بعضها قدر ما يحصل منه غاية العلم فان اريد
بالقسم الاول النقوش او الالفاظ مفردة كانت او غير مفردة واريد بالمنطق المعنى الثاني فلا شك انه
اى المنطق اعم منه اعنى القسم الاول بهذا المعنى بحسب التحقق والوجود فقط ضرورة تحققه منه اى تحقق المنطق
مع القسم الاول من هذا الكتاب وبدونه كما في الكتب الاخر من هذا الفن وعدم صدقه عليه لامتناع حمل المنطق الذي
هو عبارة عن المعاني فقط على النقوش او الالفاظ واما المنطق بالمعنى الاول هو مجموع المسائل فهو على ذلك التقدير
اى تقدير ارادة النقوش والالفاظ من القسم الاول مما لا يصح ظرفية ههنا اذ ليس بينهما عموم لا بحسب الصدق
ولا بحسب التحقق ولا علاقة الكلية والجزئية كما لا يخفى وان اريد بالقسم الاول المعاني فان اريد بالمنطق
المعنى الثاني فهو اعم منه اى من القسم الاول بحسب الصدق لصدقه على المسائل المذكورة في القسم الاول من
هذا الكتاب وعلى غيرها التي لمجموع المسائل دخل في العصمة عن الخطاء في الفكر وان اريد بالمنطق مجموع المسائل فلانه ليس
بينهما عموم ولا خصوص اصلا لا في الصدق ولا في التحقق كيف ومجموع المسائل يمتنع حمله على المعاني المذكورة في
القسم الاول وتحققه معها فلا يكون الظرفية من قبيل اقامة الشمول العمومي مقام الشمول الظرفي بل ههنا كلية
وجزئية اذ لا ريب في كون القسم الاول الذي هو بعض المسائل جزءا من مجموعها وحينئذ تكون الظرفية مجازية
باقامة الشمول الكلي مقام الشمول الظرفي لتحقق المناسبة بينهما باعتبار ان الظرف كما يكون محيطا بالمظروف كذلك
يكون الكل شاملا للاجزاء فخذ هذا وقد بقي النظر بعد في هذا المقام من وجهين اما الاول فما اشار اليه بقوله فان المقدمة
داخلة في القسم الاول على المعنى الثالث الذي هو المعاني لكونها جزءا منه وخارجة عن المنطق بمعنى مجموع المسائل
لعدم كونها مقصودة فلا يكون القسم الاول جزءا من المنطق لان المركب من الداخل في الشيء والخارج عنه خارج
واما الثاني فهو ان المعنى الثالث للقسم الاول هو المعاني لكن لا مطلقا بل من حيث التعبير عنها بالفاظ مخصوصة وهي
بهذه الحيثية ليست داخلة في المنطق الذي هو عبارة عن المعاني مطلقا فكيف يمكن ان يدعى الظرفية في المعنى الثالث

على تقدير كون منطق مجموع المسائل من قبيل كون الجزء فيه الكل اللهم الا على سبيل المسامحة وحمله على خلاف
الظاهر مبني على جعل حكم اكثر الاجزاء للقسم الاول وهو ما سوى المقدمة في المنطق فيحكم للكل او حذف المضاف اي
مقاصد القسم الاول في المنطق خلاف الظاهر والوجه الاول من التقرير ومبنى الاغماض عن لحاظ حيثية التعبير مطلقا لان العرف
لا يعدون التغاير بحسب الحيثية اللحاظية تغايرا فقط فيه اشارة الى عدم امكان الاغماض عن الحيثية كيف وقصد
المصنفين لا يتعلق بالمعاني الا من هذه الحيثية والا فلم يبق القسم الاول قسما اولا قوله بكسر الدال وفتحها قدم
احتمال الكسر في لفظ المقدمة بصيغة اسم الفاعل من التقديم على احتمال الفتح بان يكون اسم مفعول منه مع ان
الفتح ظاهر بحسب المعنى اذ المقدمة عندهم ما تقدم على غيره لا ما يقدم غيره عليه لان الزمخشري صرح في الفائق و
السكاكي في الاساس ان المقدمة بفتح الدال خلف من القول الخلف بفتح الخاء المعجمة بمعنى الباطل قيل وجه
البطلان ان الفتح موهم لاستحقاق صاحبها التقدم بالجعل والاعتبار مع ان الامر ليس كذلك كيف وهي مستحقة
للتقدم بحسب الذات ولا يفتقر في الاتصاف بوصف التقدم الى تقديم الجاعل كما لا يخفى والمصنف لم يتعرض
في المطول لاحتمال الفتح واقتصر على احتمال الكسر وقال في دفع الاستبعاد بحسب المعنى ان المقدمة من قدم بمعنى
تقدم لان التقديم قد يستعمل لازما لكن بمعنى ما تقدم نفسه على غيره لا يقدم غيره عليه حتى يلزم المحذور وفيه ان
ذلك كله يقتضي عدم ذكر احتمال الفتح لا عدم التقديم الا ان البطلان لم يثبت عنده واراد بالمقدم المقدم
ذكرا اذ من المعلوم ان التقدم الطبيعي والكمالي ثابت لها بحسب نفسها لكن التقدم في الذكر انما هو بجعل الجاعل البتة
فلا يتمشى وجه البطلان **قوله** بمعنى ما يذكر الخ المشهور تخصيص مقدمة الكتاب بالالفاظ نظرا الى انها عبارة
عن طرف الكلام يذكر امام المقصود لارتباطه بها ونفعها فيه والذكر والكلام كلاهما من خواص الملفوظ والظاهر انه
لا وجه له فانها يحتمل الالفاظ والمعاني والمركب منهما كما ان الكتاب يحتملها كيف ومقدمة الكتاب جزء منه فتحتملها
كحاله في تحقق الاحتمالات المذكورة وانما اقتصر على هذه الثلثة لان احتمال النقوش ساقط عن الاعتبار كما هو
وتفسيرها بما يذكر لا ينافي ذلك التعميم فان كلا من اللفظ والمعنى يوصف بالذكر وانكار اللفظ بوصفه بالذات

والمعنى بالعرض والارتباط والنفع انما هو للمعنى بالذات دون اللفظ فلا وجه للتخصيص الكلام لكونه عبارة
عما يصح به التخاطب ايضا ليس مما يوجبه لانه يطلق على كل واحد من الملفوظ الدال والمعقول المدلول في
محاورة اهل اللسان كما يشهد به قول الاخطل شعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا ويقال للثاني الكلام النفسي كما يقال للاول اللفظي ولما كان لمتوهم ان يتوهم ان مقدمة الكتاب هي المبين
بالكسر فلا بد ان لا تكون عبارة عن المعاني التي هي المبين بالفتح والا يلزم كونها مبينة لنفسها وهو باطل فاشار
الى دفعه بقوله والمعنى له اعتباران الاول اعتباره من حيث انه معبر باللفظ والثاني اعتباره نفسه مع قطع النظر
عن تلك الحيثية فانه من حيث التعبير عنه باللفظ مبين له اي اللفظ لا من هذه الحيثية فلا يلزم كونه مبينا لنفسه
لثبوت التغاير بينهما ولو بالاعتبار واذا تقرر ذلك فالتغاير بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم على تقدير
ان تكون مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها او مع المعاني بحسب المفهوم والصدق جميعا لان مقدمة العلم
ادراكات تتوقف عليها ادراكات مسائل العلم ومقدمة الكتاب على ذلك التقدير الفاظ وحدها او مع المعاني
فكيف يتحد مفهوماهما ويصدق احدهما على الآخر وعلى تقدير ان تكون عبارة عن المعاني وحدها كما يقتضيه التحقيق
المفهوم فقط لا بحسب الصدق وايضا بناء على اتحاد مرتبة العلم المعبر بالمعاني من حيث الادراك التي يتعلق بها
العلم والمعلوم الذي هو المعاني من حيث هي المتحدة مع نفسها من حيث التعبير بالالفاظ التي هي مقدمة الكتاب
اذ من البين ان مقدمة العلم لما كانت متحدة مع معلومها وكان معلومها متحدا مع مقدمة الكتاب فتكون مقدمة
الكتاب متحدة مع مقدمة العلم بالذات مغايرة معها بالمفهوم لتغاير الحيثيتين فيكون احدهما صادقا على الآخر
لوجود شرط الحمل هو الاتحاد مع وجه التغاير من وجه فلا يرد ان مقدمة الكتاب على هذا التقدير ليس معلومة
العلم فكيف الاتحاد بينهما بحسب الصدق لان المراد به الاتحاد والاتحاد بالواسطة وهو متحقق ولا وجه ايضا لتخصيص
مقدمة الكتاب بجميع ما يذكر قبل المقاصد بل بعض ما يكون له ارتباط بالمقاصد وفيه نفع لها بالاستقلال
من غير الانضمام الى امر آخر اليه فمقدمة الكتاب كما ان كلا من معرفة الحد والغاية والموضوع مع مجموعها مقدمة بالعلم

تنبيه نفيس يجب ان يذكر تحكم التفتازاني على المرء ولين اما التصنيفة العلامة حيث اثبت في المطول مقدمة

الكتاب مقدمة العلم حيث صرح بذلك فقال مقدمة العلم ما يتوقف عليه مسائله كمعرفة حده وغايته وموضوعه

مقدمة الكتاب طائفة من الكلام قدمت امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه سواء توقف عليها

ام لا انتهى وفي شرح الرسالة الشمسية اثبت مقدمة الكتاب فقط ونفى مقدمة العلم حيث ما قال

ما ذهب اليه الشارحون من ان المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم ففيه نظر لامكان الشروع

بدون هذه الامور انتهى فلزم التناقض بين كلاميه لاثباته مقدمة العلم في كتاب ونفيه اياها في كتاب

آخر الا انه اثبتها بمعنى ونفاها بمعنى كيف وفي المطول اثبت مقدمة العلم على انه اخذ التوقف المعتبر فيها

بمعنى ما يترتب عليه الشروع بصيرة ذخول الغير ويكون لها الارتباط بالمقاصد والنفع لها ونفى في شرح

الرسالة على انه اخذه بالمعنى المشهور وهو لولاه لامتنع الشروع في العلم لان هذه الامور ليست مما يمتنع

الشروع بدونها اذ القدر الضروري هو التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما وذلك حاصل بدون

هذه الامور فهذا المعنى اخص من الاول ومن المعلوم ان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم فلا تناقض بين كلاميه

قوله لانه تسامح في العبارة الخ بل لا تسامح في الرسالة ولا في المطول فانه حصر الامور الثلثة في شرح

الرسالة ببيان الحاجة وبيان الماهية وبيان الموضوع حيث قال الاول بيان الحاجة الى الميزان اعني معرفة

غايته ومنفعته والثاني بيان ماهيته اعني تفسيره بما يعم جميع مقاصده على وجه تميز عما عداه والثالث

بيان موضوعه اعني تعيين ما به تميز هذا العلم في نفسه عن العلوم الاخر وفي المطول معرفة الحد والغاية والموضوع

والمعرفة هي الادراك فكانه لم يتيسر له الرجوع اليهما والا فكيف يحكم بالتسامح قال بعض الافاضل لعل

الحكم بالتسامح في العبارة نظر الى عبارة تعريف مقدمة العلم بانها ما يتوقف عليه مسائله اذ يتوهم منه

ان ما يتوقف عليه نفس المسائل نفس هذه الامور لا ادراكاتها مع ان المتوقف عليه [illegible] ادراكاتها كما ان المسائل

لا نفسها فحكم ان المراد بما يتوقف عليه مسائله ما يتوقف على ادراكاتها ادراكات مسائله [illegible] ذكر نفسه

ويراد بها ادراكها تسامحا وقوله تجوز ليس مما فيه هذا التسامح بل قرينة عليه فتدبر قوله

من حيث ان العلم الخ اعلم ان للعلم بحسب الاصطلاح معنيين الاول المعنى المصدري والثاني الذي به الانكشاف

للاشياء وانكشافها عند العقل والاول هو حصول الصورة من الشيء عند العقل والثاني هو العلم الحقيقي

الذي يقال له الصورة الحاصلة منه ولا شك ان الغرض العلمي ليس الا الكسب والاكتساب فما يحصل به هذا الغرض

يكون موردا للقسمة في فواتح كتب المنطق ومن البين ان ذلك الغرض لا يمكن ان يتعلق بالمعنى الاول

فانه معنى مصدري انتزاعي ليس كاسبا يقع فيه الترتيب والملاحظة ولا مكتسبا يترتب عليه الكسب فالمراد بحصول

الصورة الصورة الحاصلة على سبيل المسامحة في العبارة هذا اي كون المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة

ما يذهب اليه النظر الجلي ولا يساعده النظر الدقيق لانها ليست منشأ حقيقيا للانكشاف وانما المنشأ

للانكشاف حقيقة هو الحالة الادراكية كيف وما لم يترتب على الصورة هذه الحالة لا يمكن انتزاع الانكشاف

عنها لا يقال ان الكلام فيما يجري فيه الكسب والاكتساب وتلك الحالة وحصول الصورة سواسيتان في عدم

جريانهما فما وجه العدول الى حالة لا تصلح الى ذلك لان البداهة والكسبية عنده صفة للمعلوم فلا يضره عدم

كونهما مما يجري فيه الكسب العدول انما هو لكون العلم من مقولة الكيف على التحقيق وعدم صلاحية الحصول لذلك

للعدم كونه كاسبا ومكتسبا حتى يتوجه عليه الايراد نعم كان عدم جريان الكسب فيه وجها للعدول الى الصورة

عند الجمهور لكون البداهة والكسبية صفة للعلم عندهم ولما كان ذلك غير مرضي للمحشي المدقق رح فعدل عنه

الى الحالة وقال ثم النظر الدقيق يحكم بان المراد بحصول الصورة هو المعنى المترتب عليه كترتب الالم على الضرب

ويقال المجيب متفحصا ان العرف الحاصل بالمصدر حقيقة ما يعبر عنه في عرفهم بالفارسية بدانش وانما حملنا

الحاصل على هذا المعنى لان لفظ دانش بالمعنى المصطلح اعني بمعنى الحالة الادراكية ليس حاصلا بالمصدر

للعلم بمعنى دانستن فضلا عن ان يكون حاصلا بالمصدر للحصول وما قيل في توجيهه ان العلم مفسر بحصول

الصورة ومتحد معه فحاصله عين حاصله ليس بصحيح لان معنى المصدري وحاصله متحدان ذاتا كما عرفت

آنفا والاتحاد بين الحالة الادراكية التي من الحقائق المتأصلة الداخلة تحت مقولة الكيف والمعنى المصدري

الانتزاعي غير معقول فهي حالة ادراكية تتحقق عند حصول الشيء في الذهن بحيث ينكشف بها المعلوم انكشافا

تاما فتلك الحالة الادراكية تصدق على الاشياء الحاصلة في الذهن صدقا عرضيا لكونها خارجة عنها فمع

ذلك لانه اذا حصل شيء في الذهن يحصل له وصف يحمل ذلك الوصف عليه فيقال الصورة علمية منسوبة

الى العلم المتعلقة بها وهذا المحمول ليس نفس الموضوع حتى يكون حمله عليه حملا اوليا ولا ذاتيا له والا لكان محمولا

عليه حال كونه موجودا في الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود الذهني

والخارجي مع ان كونه موصوفا بهذا الوصف ليس الا من جهة حصوله في الذهن فقط فهذا الحمل من قبيل

حمل الكاتب على الانسان في كونه حملا عرضيا لا في كونه حملا عرضيا لا في كونه حملا بالمواطاة حتى يقال ان حمل

الكاتب على الانسان حمل مواطاتي ليس حمل الحالة الادراكية على الصورة كذلك فانه لا يقال الصورة حالة

ادراكية ويقال في حالة او فيها حالة فالعرض لكونه غير قابل للقسمة والنسبة يكون من مقولة الكيف سواء كان

معروضه هو الصورة من هذه المقولة اذا حصلت في الذهن صورة الكيف او من مقولة اخرى كالجوهر والكم وغيرهما

اذا حصلت صورها فيه بناء على حصول الاشياء بانفسها لا يقال ان الكيف محمول على تلك الحالة والحالة محمولة

فتكون الصورة من مقولة الكيف لا من اية مقولة كانت لان حمل الكيف على الحالة حمل ذاتي وحمل الحالة على الصورة

حمل عرضي فلا يتكرر الاوسط غاية ما في الباب يكون الكيف محمولا على الصورة حملا عرضيا ولا ضير فيه اذ الكيف

لا يجب كونه مقولة بالنسبة الى كل ما يصدق هو عليه فيجوز ان تكون الصورة من مقولة اخرى بالذات ومن الكيف

بالعرض فلا منافاة وقد اورد عليه بان هذه الحالة لو كانت انتزاعية فلا تكون من مقولة الكيف لان الانتزاعيات

غير داخلة تحت مقولة من المقولات ولو كانت انضمامية فلا يصح قيامها بالصورة والا لكانت عالمة لا

بالنفس الا ان يكون من عوارض الصورة ويوجد في النفس شيئان الصورة الحاصلة وهذه الحالة فيرجع الى مذهب

العلامة القوشجي رح من ان ما هو علم كيف قائم بالذهن وما هو معلوم جوهر حاصل فيه ويرد عليه ما اورد على العلامة

من كفاية حصولها الصورة في الانكشاف وعدم الافتقار الى تحصيل حالة اخرى ليتميز منشاء له ولكان
يجب باختيار كونها انتزاعية وانكار عدم دخول الانتزاعيات تحت المقولة كيف وقد عد الشيخ الزوجية
والفردية من الكيفيات المختصة بالكميات والسرعة والبطوء من الكيفيات العارضة للحركة وقد نص المحشي
المدقق في الحاشية الكبرى بدخول الاوصاف الانتزاعية تحتها وبالجملة للحالة وجودان ذهني محض حاصل بعد
انتزاعها عنها وهو ليس مما يترتب عليه آثار وذهني يحذو حذو الوجود الخارجي ويترتب عليه آثار الانكشاف
والتميز وغيرهما فتلك الحالة باعتبار هذا الوجود متحدة مع الصورة ومخلوطة بها خلط اتحاد كتخلط الكاتب
بالانسان ومنتزعة عنها وقائمة بالذهن في ضمن قيامها به وانتزاعية هذه الحالة لا تنافي الكيفية كالكيفيات التي
في الكميات او باعتبار كونها انضمامية وتسليم قيامها بالنفس لكن لا مطلقا بل في ضمن قيام الصورة بها للاتحاد
بينهما وجودا عنده اذ من البين ان قيام احد المتحدين لشيء يوجب قيام المتحد الآخر في ضمن قيامه وحلوله فيه
كما صرح به الرئيس في الشفاء وحينئذ لا يلزم عدم كونها من عوارض الصورة وايضا لا يتوهم من الاتحاد كون
الصورة عالمة لان حمل المشتق مشروط بقيام المبدء وهو منتف بمجرد الاتحاد ولا يوجبه والقول بالرجوع الى
مذهب العلامة مدفوع لان المحشي المدقق قدس سره قايل باتحادهما وجودا اتحادا عرضيا وحلول الصورة في النفس
وقيامها بها والعلامة بها منكر للاتحاد والحلول وليس حصولها في النفس عنده الا كحصول الشيء في الزمان
والمكان وما اورد على العلامة فهو غير وارد عليه لانه غير قايل بكون الصورة الحاصلة من صفات النفس حتى يصح
للمنشائية بل قايل بكونها منشأ من حيث القيام ووجود الصورة انما هو لئلا يلزم تميز ما ليس بشيء ولا على
المحشي كيف وحصول الصورة في النفس عنده هو بعينه حصول الوصف فيها وكفايتها كفايته ولا يمكن حصولها
فيها من دون حصول الوصف لكونه من لوازم وجودها حتى يتوهم كفاية احدهما بدون الآخر فتدبر وبهذا التحقيق
ينحل كثير من الاشكالات الواردة ههنا كالاشكال بان الاشياء عندكم حاصلة في الذهن بانفسها والعلم
متحد مع المعلوم بالذات فيجب ان يكون العلم بالجوهر جوهرا وبالكم كما وبالكيف كيفا وهكذا بالاضافة والوضع اضافة

وضعا الا ان يكون من مقولة الكيف مطلقا والا يلزم دخول شيء. والمعد كالجوهر مثلا تحت مقولتين متباينتين
هما الجوهر والكيف وهو محال لانهما جنسان عاليان لا يمكن دخول الداخل تحت احدهما تحت الآخر بالذات
فلا يكون العلم من مقولة الكيف والاشكال بان اتحاد العلم والمعلوم انما يستوجب الاتحاد بين التصور و
التصديق اذ التصور نفس التصديق مع انهما نوعان متباينان من الادراك لا يتصور الاتحاد بينهما او ويدل على
ان ما هو العلم حقيقة هو الحالة الادراكية التي ليست بمتحدة مع المعلوم بالذات وانما المتحد معه معروضها الذي
هو الصورة والقول بالاتحاد مأول باطلاق العلم على الصورة المعروضة مجازا الاتحاد جامع العلم اتحادا عرضيا
واذا حققت ذلك فلا حاجة الى ما ارتكبه المحشي المحقق رح في حواشي شرح التجريد بان الكيف ليس جنسا عاليا
للعلم لكونه من الموجودات الذهنية التي لا تندرج تحت شيء من المقولات فليس عده من مقولة الكيف الا على سبيل
المسامحة وتشبيه الامور الذهنية التي من جملتها العلم بالامور العينية الكيفية في الافتقار الى الموضوع وعدم اقتضاء
القسمة والنسبة مع ان هذا القول مخالف للتحقيق لان حصول الاشياء بانفسها تقتضي ان يكون العلم بالكيف كيفا
حقيقة لا مجازا وايضا تقسيم الكيف الى مقولة الكيفيات النفسانية التي منها العلم والى غيرها وتسليم نوعية
الاقسام المندرجة تحتها يأبى عن القول بانه يراد البعض تحتها حقيقة وبعضها مسامحة وقد زدنا على ذلك
تفصيلا وتحقيقا في حواشي شرح المواقف وحواشي الرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق وقد اوردنا
ما لا مزيد عليه في شرحنا على حواشي الرسالة وطوينا ههنا كشح المقال خوفا من الاطالة والاملال فمن شاء الاطلاع
عليه فليرجع اليه **قوله** لان المتبادر الخ انت تعلم ان المتبادر من صورة الشيء مطابقة الصورة لما هي صورة
له وما هو المعلوم ولكنه اعم من ان يكون موجودا في نفس الامر او في ظرف العالم فقط ومن البين ان
تلك المطابقة شاملة للتصورات والتصديقات باسرها صادقة كانت او كاذبة اذ صور التصديقات
الكاذبة ايضا مطابقة لمعلوماتها والمطابقة التي لا تشمل الجهليات المركبة هي المطابقة مع ما هو موجود في
نفس الامر وهي لا يتبادر من حصول صورة الشيء ولك ان تقول ان المتبادر من صورة الشيء وان كان مطابقتها

المعلوم وهو اعم مما فى نفس الامر لكنه يوهم ارادة المطابقة لما فى نفس الامر باعتبار الاختصاص بالمستعمل من دونها
وخروج الجهليات منه بخلاف الصورة الحاصلة من الشئ فان معناها صورة ماخوذة من الشئ سواء كانت
مطابقة اولا وهذا العقد كاف للمعلل لو التفتيش الطويل الى الثانى وتفصيله ان المطابقة مفهوم واحد مختلف
بحسب اختلاف المتعلقات فقد تطلق ويراد بها المطابقة لما قصد تصوره وعلى هذا بعض التصورات مطابق
وبعضها غير مطابق لانا اذا رأينا شبحا من بعيد وزعمنا انه انسان وقصدنا تحصيل صورته فان حصلت
... الانسان كانت مطابقة وان ارتسمت صورة الفرس مثلا فلا والتصورات المطابقة بهذا المعنى تصورات
كاملة والتصديقات لا تتصف بهذه المطابقة اصلا كما هو الظاهر وقد تطلق ويراد بها المطابقة
مع ذى الصورة اى معلومها وحاصل هذه المطابقة راجع الى كون الشئ بحيث يكون مبدأ لانكشاف
امر آخر فهى تشمل الصور التصورية والتصديقية كلها صادقة كانت او كاذبة ضرورة ان كل صورة مطابقة
لذيها ومبدأ لانكشافه وهما متحدان ذاتا ومتغايران اعتبارا بناء على الاتحاد الذاتى بين العلم و
المعلوم فان صورة الانسان و فرس مثلا مطابقة للانسان والفرس مثلا مطابقة للانسان والفرس
وصورة الوقوع واللاوقوع مطابقة للوقوع واللاوقوع وقد تطلق ويراد بها المطابقة مع ما هو
موجود فى الواقع ونفس الامر لكنه ان كان عبارة عن كون الموضوع بحيث يصح عنه الحكاية بالمحمول فالتصورات
غير متصفة بالمطابقة بهذا المعنى واما التصديقات فبعضها متصفة بها وبعضها بعدمها وان كان
عبارة عن وجود الشئ مطلقا او بعد اعتبار المعتبر فيتناول التصورات والتصديقات كلها صادقة
كانت او كاذبة لان الكاذبة ايضا متصفة بالمطابقة بذلك المعنى وان كان عبارة عن المبادى العالية
او عن وجود الشئ فى حد ذاته من دون اعتبار المعتبر فهى تشمل التصورات باسرها لان كل متصور فهو ثابت
وموجود فى نفس الامر لاتصافه فيها بمفهوم من المفهومات واقله الاتصاف بمفهوم المفهومية وما يتصف
بصفة فى نفس الامر فهو موجود فيها ضرورة وجود الموصوف فى ظرف الاتصاف وفيه ان الممتنعات بالذات

متصفة بالمفهومية في نفس الامر فلا يصح عليها الحكم بالامتناع مع ان ذلك الاتصاف لا يستدعي
الموجودية فيها فاذا الامتناع عنها فكيف تشمل التصورات باسرها و لتلك الشبهة اجوبة لا تغني عن
الحق شيئا و تشمل الصوادق من التصديقات لمطابقتها مع المحكي عنها في نفس الامر لا الكواذب منها
لعدم مطابقتها معه لان المعتبر فيها المطابقة مع المحكي عنه وجدت في الاولى دون الثانية بخلاف التصورات
فانها ليست فيها الحكاية عن شيء فلا يعتبر في مطابقتها لنفس الامر الا ثبوت نفس هذا المفهوم في
نفسه او في المبادي العالية و لا يقال انها شاملة للتصديقات الكاذبة ايضا باعتبار ارتسامها
في المبادي اذ ليس ارتسامها فيها على سبيل الاذعان و التصديق بل على سبيل التصور و الحفظ فقط فيصير
بهذا الاعتبار من قبيل التصورات فان قلت ان تبادر مطابقة الصورة لما هي صورة له من صورة الشيء
في التصورات مسلم لانها لم تقصد منها الحكاية عن الواقع و اما في التصديقات فكلا لان المعتبر في مطابقة
الصورة التصديقية من حيث انها حكاية عن الواقع مطابقتها مع المحكي عنه فكيف يتبادر من صورة الشيء
مطلقا كونها مطابقة لذي الصورة الا ترى انه اذا نقش صورة في اللوح على انها حكاية عن زيد مثلا يعتبر
فيه المطابقة مع ما هي حكاية عنه و الجهليات المركبة لما كانت من اقسام التصديقات فلا بد فيها من هذه المطابقة و لم
توجد فلا يشملها التعريف المشهور فكما لا يشمل التصديقات العادية قلت سبب انه اذا انتسبت الصورة
التصديقية بخصوصها من حيث انها حكاية عن الواقع الى الشيء المطابق بالفتح بان يقال هذه صورة
تصديقية يتبادر منه مطابقة الواقع و المحكي عنه و اما اذا انتسبت الصورة العلمية مطلقا تصورية كانت
او تصديقية اليه اي الى الشيء كما في التعريف المشهور فالمتبادر منه هو المعلوم و ذو الصورة سواء كان محكيا
عنه او لا و ح لا اشك في شموله للتصديقات باسرها فتامل قوله لانه يخرج عنه الخ لا يبعد ان يقال في الجواب
اما اورد المحقق رح على التعريف المشهور ان المراد بالعقل هنا الذهن و هو يعم الحواس الباطنة لكونها
محلا لانطباع الصورة فانه ربما يطلق العقل على الذهن بمعنى مقابل الخارج فحينئذ لا يكون وجها للعدول

وفيه ان المتبادر من العقل القوة العاقلة لا الذهن والتعريف محمول على المعاني المتبادرة وذلك
القدر يكفي للعدول فان قلت اذا اريد بالعقل الذهن فحينئذ يخرج الادراك الذي يفيض على النفس من المبدأ
الفياض بتوسط الحواس الظاهرة التي هي شروط لفيضانه فان هذا الادراك انما هو لحضور المدرك
بالفتح في الخارج عند المدرك بالكسر حضورا لديه من غير انطباع صورته فيه فيكون موجودا خارجيا لا ذهنيا
قلت ان مدركات الحواس الظاهرة ايضا قائمة بالقوى الباطنة كيف وحين ادراكها حال الاحساس منطبع
في الحس المشترك الذي هو قوة باطنة فانه يأخذ الصورة عن المادة حال كونها موجودة عند الحس الظاهر
لان الاخذ فعله والحس الظاهر انما هو آلة صرفة للاخذ فاذا زالت هذه الحالة التي هي حضورها عند الحس
الظاهر تزول تلك الصورة عنه اي عن الحس المشترك وتحصل الصورة في الخزانة التي هي الخيال فالادراك
بتوسط الحواس الظاهرة انما هو بانطباع صور المحسوسات في الحس المشترك دون وجودها في الخارج وفيه
ان ذلك انما هو عند غيبوبة المحسوس عن الحس الظاهر واما عند الحضور فكلا كيف ولم لا يجوز ان يحصل الادراك
بانطباع صورة المبصر مثلا في الجليدية ثم يجمع النور ويشهد عليه انه قد تعرض للحس المشترك آفة تعطله
وادراك الحواس الظاهرة باق بحاله فينبغي ان يراد بالذهن المشاعر مطلقا حتى يكون شاملا لها [illegible] لا يقال
ان حضور المدرك ووجوده عند الحس الظاهر من دون الانطباع كاف للانكشاف كما هو عند الاشراقية
حيث قالوا ان الابصار مثلا علم حضوري بكيفية حضور المبصر عند الباصرة لان القوى الجسمانية لما كانت وجودها
بغيرها لم تكن شاعرة لا لذاتها ولا لغيرها فالمبصر وغيره من المحسوسات وان كانت حاضرة عند الحواس
الظاهرة لكنها غائبة عن القوة العاقلة فصورة المدرك ما لم تنطبع في القوى الظاهرة او الباطنة التي
هي محل انطباع صور الجزئيات المادية لم تكن مشعورا بها ولا منكشفة عندها فتدبر ثم كل واحد من هذه
الوجوه الثلثة بانفرادها انما هو للعدول عن التعريف بحصول صورة الشيء في العقل كما يدل عليه قوله
لم نقل لان تحقق احد المفاسد يكفي لترك الشيء والعدول عنه الى التعريف بالصورة الحاصلة عند العقل

واختياره ولا يجب ان يصير المجموع وجها واحدا للاختيار الوجوه الثلثة بانفرادها لان الوجه الاول لا
يستدعي الا تبدل حصول الصورة بالصورة الحاصلة فقط والثاني ترك اضافة الصورة الى الشيء والثالث
تبديل لفظ التحديد في مجموع الثلثة يكون مقتضيا للاختيار الواحد ولا الاثنان منها قوله وهو مطلق الصورة
الخ هذا التعريف الحق للعلم شامل لجميع افراده على ما اختاره في هذا المقام لان التعميم المتعب بقواعد الفن والتعريف
الاول ليس كذلك لانه يختص بعلم الممكن والعلم الحصولي كيف والحصول في العقل يابى عن شموله للواجب والحضوري
وهذا التعريف للمختار يعم علم الواجب والممكن والعلم الحضوري والحصولي والصورة الحاضرة عبارة عن
الصورة الموجودة عند المدرك وهي يعم الحضور والحصول ويحتمل ان يكون ذلك بيانا للتعريف الاول فان
الحضور والحصول وان لم يكن معناهما واحدا لتغايرهما بحسب المفهوم اذ الحضور عدم الغيبوبة والحصول هو الثبوت
لكن لكونهما متلازمين صارا كالمترادفين فصح بيان احدهما بالآخر ولا بعد في اطلاق الصورة على الحضور
العلمي الاعم لان الشيء يسمى صورة من حيث الحضور العلمي لكونه به الانكشاف ايضا لا من حيث الوجود الذهني
فقط كما يتوهم من كلام بعضهم حيث قال ان المتبادر من الصورة ما يقابل الصورة الخارجية من الصورة
العقلية ولذا يقال الاشياء في الخارج لعيان وفي العقل صورة ولا باس ايضا باطلاق العقل على
الواجب للتعريف لكن انما هو تعريف الفلاسفة وهم لا يتحاشون عن اطلاق العقل على ما يشمل الواجب سبحانه
حيث صرحوا بانه عقل وعاقل ومعقول وان لم يجوزه المتكلمون لعدم ورود الشرع به قوله سواء كانت
عين ماهيته الخ هذا التعميم شامل لافراد العلم كلها من الواجب والممكن والحضوري والحصولي ولا يخرج عنه فرد منه
اي من العلم فانه لا علم غير التصور بالكنه وغيره من العلم بالوجه وبكنهه وبوجهه فعلاوة بالعينية في قوله
سواء كانت عين ماهيته عينيته لا تكون مع الغيرية اصلا لا حقيقة ولا اعتبارا وذلك متحقق في التصور بالكنه
وبالغيرية غيرية تشمل الاعتبارية ايضا واراد بالتصور بالكنه ان تتمثل ماهية شيء في العقل وتنقش فيه بحيث
تكون تلك الماهية مرآة لملاحظة ذلك الشيء فهذا المتمثل الذي هو صورة حاضرة عند المدرك عين ماهية ذلك الشيء العقلي

الذی قصد ادراکه ویلتفت الیه بالذات فیتبه محضة بلا مرية واراد بغيره التصور بالوجه والعلم بكنه الشیء
والعلم بوجه الشیء ففی العلم بالوجه وجه الشیء غيرية بالذات اذ ليس فيهما الا تمثل الوجه فی الذهن لكن التمثل
فی الاول من حيث المرآتية وفی الثانی لا من هذه الحيثية وايما كان يكون الوجه مغايرا لماهية الشیء
مغايرة ذاتية البتة وفی العلم بكنه الشیء غيرية بالاعتبار لان نفس الشیء المتمثلة فی الذهن الملحوظة من
حيث هی لا من حيث المرآتية لشیء آخر صورة اجمالية مغايرة لماهية التی هی صورة تفصيلية مغايرة اعتبارية
كتمثل الانسان بنفسه فانه متحد مع ماهيته التی هی الحيوان الناطق ذاتا ومغاير اعتبارا للفرق بين الحد
والمحدود بالاجمال والتفصيل وكان التصور الاحساسی والعلم التصديقی والعلم الحضوری من جنبة الاخيرين
اما التصور الاحساسی الذی هو عبارة عن الصورة المنطبعة فی الحواس الباطنة حال الاحساس فان كان المنطبع
فی هذا التصور هو الماهية الملحوظة بالعوارض الكاشفة عن الشخص الخارجی ولا يقصد به الالتفات الی شیء آخر
فهو العلم بكنه الشیء وان كان هيئة مخصوصة مركبة من الشكل والمقدار واللون وغيرها فهو بوجه لان المنطبع
علی هذا التقدير وجه الماهية لا نفسها ولا يكون ذلك من قبيل الاولين لانهما من اقسام النظريات والمحسوسات
بحسب ظاهرا او باطن بديهية واما العلم التصديقی فلان المراد بالتصديق ههنا نفس القضية المصدق بها اعنی
الهيئة التركيبية المعروضة للكيفية الاذعانية ولا ريب فی ان العلم المتعلق بها علم بكنه الشیء لا بالكنه لان
الصورة الحاصلة منها مما ينكشف بها نفس القضية من غير ان تكون مرآة لانكشافها ولا يراد به الكيفية
الاذعانية وان كان العلم المتعلق بها علما بكنهها ايضا لانها داخلة فی الحضوری فلا فائدة فی عدها قسما برأسه واما
العلم الحضوری فلكونه عبارة عن حضور الصورة الخارجية عند المدرك من دون ان يكون مرآة لشیء آخر يكون من
قبيل العلم بكنهه علی ما يظهر بالتأمل الصادق فالصورة المتمثلة فی التصور بالكنه عين ماهية المدرك ای عين ماهية
ما يقصد ادراكه ويلتفت اليه بالذات من دون تغاير اصلا وغيره من علم الشیء بالوجه وبكنهه وبوجهه
غيرها ولو بالاعتبار فی البعض هو العلم بكنهه وبالذات فی بعض آخر كما فی العلم بالوجه وبوجهه علی ما تفصيله

الا ترى ان الحيوان الناطق المتمثل في الذهن من حيث المرآتية عين ماهية الانسان من غير تغاير لا ذاتا
ولا اعتبارا فان ماهية الشيء عبارة عن حقيقته المقولة في جواب ما هو الكلية المعقولة الحاصلة في القوة العاقلة
من حيث هي كلية ومعقولة وانما فسرنا الحقيقة بالمقول في جواب ما هو لا بما به الشيء هو هو لئلا يرد به ان ما به الشيء
هو هو في الانسان امر مجمل حاصل من اتحاد الجنس والفصل وهو غير الصورة التفصيلية بالاعتبار فكيف
الاتحاد بينهما ذاتا واعتبارا ووجه عدم الورود ان الحقيقة قد تطلق على ما يقال في جواب ما هو والكلية
المعقولة صفة كاشفة لها فالصورة التفصيلية التي هي عبارة عن الحد تصح ان تكون ماهية للنوع وصورة
النوع ماهية للشخص بهذا المعنى لكونهما مقولين في جواب ما هو فعلم النوع بالحد وعلم الشخص بالنوع اذ كانا
مرآتين لتصورهما علم بالكنه واما الجنس فقط فانه وان صح وقوعه في جواب ما هو لكنه لا يقع في الجواب الا في السؤال
عن امر واحد وهو المراد ههنا فلا يكون علم النوع بالجنس اذا جعل مرآة له علما بالكنه فافهم والايراد بانه قد
يحصل في التصور بكنه الشيء الحيوان الناطق من دون ان يكون مرآة لملاحظة ذي الماهية وهو بعينه ماهية
الانسان فكيف يكون الحاصل مغايرا للماهية بالاعتبار ليس بشيء لان تمثل الحيوان الناطق من دون اعتبار
المرآتية ليس علما للانسان حتى يورد بعدم كونه مغايرا للماهية بل علم للحيوان الناطق نفسه من دون ان يلاحظ
ان الحيوان جنس والناطق فصل ومن الظاهر انه لا ماهية له الا ذاتياته وهي مغايرة له بالاعتبار وغاية
الحيثية ان الماهية لا تطلق على الحقيقة الكلية الا بالنظر الى كونها كلية ومعقولة من غير اعتبار الوجود الخارجي
بخلاف الحقيقة فانها هي الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي الا ترى انه يقال ماهية العنقاء لا حقيقتها وفيه
بعد نظر من وجهين الاول ان الصورة الحاصلة في التصور لكنه متعينة بالتعين الذهني من حيث اتصافها
بالعوارض الذهنية ومن المعلوم انها ليست عين الماهية المدرك بحيثية محضة بل مغايرة لها ولو بالاعتبار
ولا يحمل على ارادة الشيء من حيث هو من الصورة واثبات عينيته للماهية لان الكلام في الصورة العلمية
المكتنفة بالعوارض الذهنية لا في الصورة المجردة عنها والثاني ان الانواع البسيطة الذهنية ليست لها

ماهية بالمعنى المذكور حتى يحكم بكون الصورة عليها اوغيرها فلا يشملها هذا الترديد وابداع الماهية التقديرية
بان لو فقد لما كانت ماهية مفقودة تكون عنها تكلف بحت يابى عنه الطبع السليم ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام
ان القوم ومنهم المحشي المحقق رح لا يفرقون بين العلم بالكنه وبكنهه ويطلقون كلا منهما على تحصيل ماهية
الشيء بمعنى ما به الشيء هو هو سواء كان مرآة للشيء او لا وكذلك لا فرق عندهم في العلم بالوجه وبوجهه حيث
يطلقونهما على ما لا يحصل فيه الماهية بالمعنى المذكور بل يحصل وجه ومن وجوهها على سبيل المرآتية او غيرها
ومن الظاهر انه لا حاجة على ذلك التقدير الى ما ارتكبه المحشي المدقق رح في توجيه كلام المحقق رح من التكلفات
البعيدة ولا اعتبار على كلامه اصلا حيث قال سواء كانت عين ماهيته او هو في التصور بالكنه او غيرها وهو في
غيره لان المراد بالتصور بالكنه ما يشمل التصور بكنه الشيء وبالعينية العينية بالذات فقط وبالغيرية الغيرية بالذات
فقط ولا يصير هذا التعميم عين التعميم الثاني لان المعتبر فيه العينية ذاتا واعتبارا وحينئذ لا ريب في شمول
الشق الاول من الترديد للعلم الحضوري والاحساسي والتصديقي والكليات والجزئيات البسيطة والمركبة
المجملة والمفصلة فتامل وتحقيق المقام في تعريف العلوم الاربعة وامتياز كل منها عن الآخر ان الصورة العلمية
من الشيء في الذهن قد تكون آلة للالتفات الى ذلك الشيء الغير قصدا وادراكه ومرآة لملاحظته وهي تنقسم
الى تصورين التصور بالكنه والتصور بالوجه فان المرآة والمرئي ان كانا متحدين بالذات والحقيقة بان تكون المرآة
تمام ماهية ما هي مرآة له ومتغايرين بالاعتبار بناء على التغاير بين الحد والمحدود بالاجمال والتفصيل
فالتصور بالكنه كتصور الانسان بالحيوان الناطق بان يجعل مرآة لملاحظته وحينئذ لا ينتقض بالحد الناقص
اذا جعل مرآة لتحصيل المحدود فانه مع كونه متحدا مع المحدود واتحادا ذاتيا بحسب الجعل والوجود ليس حدا بالكنه
لانه ليس تمام ماهية ما هي مرآة له وان كانا بالعكس بان يكونا متغايرين ذاتا ومتحدين اعتبارا فالتصور بالوجه كتصور
الانسان بالضاحك الذي هو عرضي له بان يجعل آلة للالتفات اليه وقد تكون مرآة لملاحظته ولا يلتفت
بها الى شيء آخر وهي ايضا تنقسم الى قسمين العلم بكنه الشيء والعلم بوجه الشيء فان العلم ان تعلق بالشيء

من حيث هو مقصود بالالتفات والادراك وملحوظ بنفسه لا من حيث انه يكون مرآة لملاحظة شيء آخر فالعلم
بكنه الشيء كتعلقه بنفس الانسان او الحيوان الناطق لا من حيث المرآتية وان تعلق بوجه من وجوهه
من حيث هو وجه من غير ان يجعل مرآة لملاحظته فالعلم بوجه الشيء كتعلقه بالضاحك من حيث هو هو بلا التفات الا من حيث انه مرآة
لتحصيله فتأمل فان هذا التحقيق لعلك لا تجده في غير ذلك التعليق وفيه ان الوجه العلم بوجه الشيء اما ان يكون
متصورا من حيث المرآتية لذلك الشيء اولا من هذه الحيثية بل من حيث الوجهية فقط بان لم يجعل مرآة
لكما يشير اليه قوله من حيث هو وجه او متصورا لا من هذه الحيثية ايضا بان يتصور نفسه من دون ان ينسب
الى شيء اصلا لا بالمرآتية ولا بالوجهية فعلى الاول علم بالوجه لا بوجهه كما لا يخفى وعلى الثاني والثالث
ذلك القسم ممتازا عن العلم بالوجه بان الوجه في هذا القسم حاصل وملتفت اليه بالذات وانما الالتفات
الى ذي الوجه بالعرض وفي العلم بالوجه حاصل بالذات وملتفت اليه بالعرض ولم يقصد فيه الالتفات
بالذات الا الى ذي الوجه لكن يختل الحصر في الاربعة لجريان هذا الاحتمال في الذاتيات ايضا بان يقال ان
تعلق العلم بها ان كان من حيث المرآتية بان تكون حاصلة بالذات وملتفتا اليها بالعرض فهو العلم
بالكنه وان كان لا من هذه الحيثية بل من حيث الكنهية فقط بان تكون حاصلة وملتفتا اليها بالذات
وليس الالتفات الى ذي الكنه الا بالعرض فهو قسم آخر وعلى الثالث علم بكنه الشيء لا بالشيء ما لم يلتفت
اليه ولم يلاحظ بان الوجه وجه له لم يعلم منه ذلك الشيء فيكون العلم مقصورا على نفس ذلك الوجه وما هو لا
العلم بكنه الشيء فتأمل **قوله** سواء كانت تلك الصورة الخ هذا تعميم لما من المتعلقات الاربعة والفرق بينه و
بين الاول ان الاول اعتبر فيه العينية والغيرية لماهية المدرك وفيه للصورة الخارجية منه والحاصل ان الصورة
في العلم الحضوري نفس الصورة الخارجية من غير تغاير اصلا وفي الحصولي غيرها ولو بالاعتبار نقل عن شيخ الكاتبة
ان علم العلم الحصولي علم حضوري لتعلقه بنفس هذا العلم كما تبين في موضعه من ان علم النفس بذاتها وصفاتها
الانضمامية علم حضوري ومن الظاهر ان الصورة العلمية التي هي علم حصولي صفة من صفاتها لقيامها بها

فيكون العلم المتعلق بها حضوريا ايضا لا حصولها بالحضور عند النفس من غير حاجة الى تحصيل صورة اخرى في انكشافها.
لكن لما كانت هذه الصورة التي هي علم حصولي وموجود ذهني معلومة بالحضوري وموجودة خارجية يحكم
عينية العلم الحضوري للصورة الخارجية فيلزم ان يكون الصورة الواحدة خارجية وغير خارجية معا و
هو محال والجواب عنه: لا يخفى ان الصورة العلمية الحاصلة في الذهن من حيث انها صورة علمية حاصلة
في الذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية من الموجودات الخارجية اذ لها وجود يحذو حذو الوجود الخارجي
في ترتب الآثار عليه من الالم والسرور والانكشاف وغيرها فالمراد بالوجود الخارجي ههنا اي في معلوم الحضوري
ما يشمل هذا النحو من الوجود فلا تكون غير خارجية، الحاصل ان المراد بعينية الحضوري للصورة الخارجية عينية
للمعلوم الموجود بالوجود الاصلي سواء كان موجودا بنفسه او قائما بالذهن وغيرية الحصولي للصورة الخارجية غيرية للمعلوم
الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية بحسب الوجود والتشخص وتفصيل المقام وتحقيقه ان ههنا ثلثة اعتبارات
الاول اعتبار الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض كلها ذهنية كانت او خارجية وليس المراد
به الماهية الكلية فقط بل يشمل الهوية ايضا ليتناول معلوم العلم الاحساسي والخيالي اذ المعلوم بالذات
فيهما هو الهوية المعراة عن العوارض الحسية والخيالية والعلم هو الهوية المعروضة لها والثاني اعتباره
من حيث العوارض الخارجية والثالث اعتباره من حيث العوارض الذهنية واذا عرفت ذلك فالشيء
بالاعتبار الاول اي من حيث هو معلوم بالعلم الحصولي بالذات لحصول صورته العلمية التي هي مرآة لمشاهدته
ومبدأ لانكشافه في الذهن كذلك موجود في الخارج والذهن لحصوله في الخارج بنفسه مخلوطا بالعوارض الخارجية
وفي الذهن بصورته واثره المنتزع منه المتحد معه والشيء بالاعتبار الثاني اي من حيث العوارض الخارجية معلوم
بالعلم الحصولي بالعرض لاتحاده مع المعلوم بالذات هو الشيء من حيث هو ولا يصلح للمعلومية بالذات لتحقق
العلم عند انتفائه والمعلوم بالذات لا بد من تحققه عند تحقق العلم لاستلزام بينهما وجودا وعدما كيف
لا والعلم هو صفة ذات اضافة لازمة لا بد له من معلوم يلزم من انتفائه انتفاء العلم فلا يكون في تلك معلوما

بالذات فلا ان المعلوم بالذات هو الشيء من حيث هو لا لا بمعنى ان ما الصورة الخارجية وبقي ما دام
العلم باقيا موجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه وكون الحيثية في اللحاظ فقط دون الملحوظ حتى يكون المركب
من الامر الاعتباري اعتباريا لا موجودا خارجيا والشيء بالاعتبار الثالث اي من حيث العوارض الذهنية علم
حصولي لكونه صورة ذهنية للاعتبار الاول وعلم علم حضوري متعلق بنفس هذا العلم وذلك ان العلم الحصولي
معلوم بالعلم الحضوري لكونه صفة قائمة بالنفس وعلمها بذاتها وصفاتها علم حضوري لحضوره بنفسه وعدم
افتقاره الى تحصيل صورة اخرى كما تبين في موضعه وموجود في الخارج ملحوظا بالعوارض الذهنية
بان الحيثية في اللحاظ فقط لا مخلوطا بها بان تكون الحيثية جزء منه حتى يلزم من اعتباريته لترتب الكاسبية
والمكتسبية والانكشاف وغيرها من الآثار الخارجية عليه وكلما ترتب عليه الآثار الخارجية فهو موجود خارجي
واتصاف الذهن بالعلم ليس اتصافا انضماميا حتى يلزم كون الذهني الذي هو الموصوف في ذهن آخر لضرورة
تحقق الحاشيتين في ظرف الاتصاف بل يكون اتصافه به اتصافا انضماميا خارجيا لكونه مصداقا للقضية
الخارجية التي هي قولنا الذهن عالم وهو مما يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج كيف والموصوف
الذي هو الذهن في الخارج بحيث ينضم اليه صفة العلم فيه فثبت كون العلم الذي هو الصورة المكتنفة بالعوارض
الذهنية موجودا خارجيا بهذا الاعتبار وهو المطلوب وبهذا التفصيل ظهر لك ان المعلوم بالذات
في العلم الحصولي الذي هو الشيء المكتنف بالعوارض الذهنية هو الاعتبار الاول اعني الشيء من حيث هو لا الصورة
الخارجي الملحوظ مع العوارض الخارجية لانتفائه مع بقاء العلم ولا الصورة الذهنية من حيث انها صورة
ذهنية لان هذه الصورة علم لا معلوم وان العلم الحصولي علم حقيقي لمعلومه ومبدأ لانكشافه كالحضوري ومن
خصص العلم الحقيقي بالعلم الحضوري فكأنه توهم ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هو العين الخارجي الذي
ينتفي ويبقى العلم بحاله مع ان الامر ليس كما توهم لان المعلوم بالذات هو الشيء من حيث كما عرفت
وقال بعض الاعلام ان الحصولي احق بكونه حقيقيا من الحضوري لان الاول ما ينكشف به ان المعلوم جوهر ام عرض

مرزا محمد حسن [illegible]

مجرداً او مادياً مركباً او بسيطاً او غير ذلك بخلاف الثاني لان الحضوري مطلقاً لا يكفي بالانكشاف بهذه الامور
والا لم نحتج في اثبات بساطة النفس وتجردها الى دليل وايضاً يظهر لك من كون المعلوم في الحضوري هو الشيء
من حيث هو ان العلم والمعلوم في العلم الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار لان الشيء لما كان
في مرتبة التعرية معلوماً وبحسب الخلط علماً فلا تغاير بينهما الا بحسب الاعتبار كما انهما في العلم الحضوري متحدان
ذاتاً واعتباراً لان العلم فيه هو المعلوم من غير تغاير اصلاً ومن ظن هو الفاضل الباغنوي ان التغاير
ميرزا جان شيرازي ره
بينهما في الحصولي بالذات حيث قال ان مجموع المعروض والعوارض الذهنية علم والمعروض فقط معلوم
اذ المعلوم على ذلك التقدير جزء للعلم والجزء مغاير للكل ذاتاً فيلزم عليه حينئذ ان ما يصدق عليه الكيفية
العلمية لا يكون حقيقة احدية محصلة لامتناع التركيب الحقيقي الذي هو عبارة من ان يكون بين اجزائه وحدة
حقيقية يترتب عليه وحدة الوجود بالذات من مقولتين متباينتين لان المعلوم ان كان جوهراً فيكون العلم المتعلق
به مركباً من الجوهر والعرض وان كان عرضاً فهو من مقولة والعارض من مقولة اخرى والمركب من المقولات المختلفة
حقيقة اعتبارية لا حقيقة احدية متاصلة لان المركب الحقيقي ما لا بد فيه من التناسب بين اجزائه وانت
تعلم ان ذلك المنع انما يتم على راي المشائيين القائلين بعدم جواز التركيب من مقولات متباينة اما على
مذهب الاشراقيين المجوزين لهذا التركيب فلا وههنا كلام ليس هذا المقام مقامه مع ان مناط الانكشاف
هو ان يحصل المعروض المتشخص بالتشخص الذهني فقط لان الامر المتصف به النفس كاف في احضار المعلوم
وانكشاف هويته وانما صار هذا التشخص علماً دون الشيء من حيث هو لانه ليس من صفات النفس حتى يكون
كافياً في الانكشاف فحينئذ لا حاجة الى ان يحصل مجموع المعروض والعوارض على ما يشهد به الضرورة لان
العوارض مما لا دخل لها في التشخص كيف ولو حصل وجود هذا الشخص في الذهن وفرض خالياً عن العوارض
لتحقق الانكشاف الا ان التشخص لما لم يتصور وجوده بدونها فصارت لازمة له ومن زعم هو المحقق
الطوسي [illegible] الحكماء قيل ان التغاير بينهما في الحضوري تغايراً اعتبارياً كتغاير المعالج والمعالج كما في الحصولي

حيث قال في شرح الاشارات ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنحو من الاعتبار والشيء الواحد
قد يكون له اعتبارات لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبره ومثل بالمعالج لنفسه الحاصل الى النفس من حيث
كونها عالمة لنفسها وقيام صفة العلم بها عالم وعالم ومن حيث وقوع هذه الصفة عليها وتعلقها
بها معلوم كما انها من حيث التأثير والتدبير ودفع امراضها النفسانية معالج ومن حيث تأثرها معالج
فقد اشتبه عليه التغاير الذي هو في مصداق تحققها كما في المعالِج والمعالَج لان مصداق الاول هو القوة
الفعلية والثاني القوة الانفعالية بالتغاير الذي بعد تحققها كما في الحضوري فان مصداق العلم فيه
هو مصداق المعلوم من دون حيثية زائدة لا في العلم ولا في المعلوم والا لكان العلم به حصوليا لا حضوريا
وما يوجد فيه من التغاير باعتبار وصف العلم والمعلومية فهو بعد تحققهما ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام
فانه من مزال الاقدام وبفضل الله سبحانه وتوفيقه التثبت والاعتصام قوله سواء كانت عين المدرك اي
في النفاذ وبعلم الباري عز شانه علم الاجمالي الذي هو صفة الكمال وعين الذات وما هو الا بمعنى مبدأ الانكشاف
فذاته الواحدة البسيطة كافية في انكشاف جميع الاشياء وتميزها عنده انكشافا تاما بحيث لا يعزب
من علمه مثقال ذرة ويكون كالصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء فينطوي في علمه تعالى بذاته علم الجائزات
كلها موجودة كانت او معدومة لا كانطواء النواة على الشجر لان انطوائها ليس الا بمعنى استعداد
النواة لقبول صور الاجزاء الشجرية وعلمه سبحانه فعلي من جميع الوجوه ليس له حالة منتظرة وما سمي اجماليا الا
باعتبار ان الامر الواحد البسيط كاشف للاشياء الكثيرة كما ان المجمل كاشف لها الا انه مجمل حقيقة كاجمال
المحدود بالنسبة الى الحد واجمال الصورة البسيطة المنحلة الى الاشياء الكثيرة حتى يلزم التكثر وعدم التميز ولا
كاجمال المخطور بالبال عند المخاطبة لانه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة منه والحاصل ان علمه تعالى الاجمالي
المتعلق بذاته عين المعلوم المدرك بالفتح فيكون عالما وعلما ومعلوما وعلمه الاجمالي المتعلق بسلسلة الممكنات
غير عين المدرك المعلوم مغايرة ذاتية ضرورة ان علمه الحقيقي الاجمالي المتعلق بذاته وبغيره عينه تعالى فلو كان

عين المدرك ايضا فيما تعلق بالممكنات لزم اتحاد الواجب والممكن وهو محال ومما ينبغي ان يعلم ان النحو
من العلم ليس حضوريا ولا حصوليا لان المتصف به هو العلم المتحد مع المعلوم بالذات واما الذي هو غيره فكلا
كيف وانه ليس بحضور صورة المعلوم فلا يكون حصوليا بل حضوريا وهو حاصل لهما ولذا خص المحشي المدقق رح فيما
سياتي العلم التفصيلي بالحضوري وحينئذ لا يرد ان الحضوري عين المعلوم فكيف يصير غيره حتى يصح الترديد
فلا حاجة الى ما اجاب عنه بعض الاعاظم ان المعلوم بالذات هو ذاته المتحدة معه والممكنات معلومات بالعرض
فلا يضر عدم عينيتها مع العلم فتدبر وهذا التعميم ليس عين التعميم الاول ولا عين التعميم الثاني كما يتوهم من كلام
بعض المحشيين حيث قال ان المدرك ههنا بكسر الراء ولا يجوز فتحها لاستلزام رجوع هذا التعميم الى احد التعميمين
الاولين مع انه يابى عنه السياق المذكور ان من جوز فيه الفتح لم يكن مدركا انتهى فان المراد بالغيرية ههنا
غيرية بالذات اذ علمه الاجمالي الذي هو عينه سبحانه مغاير للممكنات المدركة مغايرة ذاتية لئلا يلزم اتحاد
الواجب بالممكن وفي التعميم الاول والثاني ما يشتمل المغايرة الاعتبارية اما في الاول فبالنظر الى التعقل
بكنه الشيء وبالوجه وبوجه الشيء وفي الثاني فباعتبار ان الصور الحاصلة في الحصولي مغايرة للصورة
الخارجية بالذات كما في التصور بالوجه وبوجهه او بالاعتبار كما في التصور بالكنه وبكنهه على ما بيناه وبين
الاول فرقا بينا بوجه آخر حيث اخذ ههنا ماهية المدرك وههنا نفسه ولم يعرض المحشي المدقق عن التعميم
الاول لظهور الفرق وعدم الاشتباه بخلاف الثاني فهذا كله اذا قرئ المدرك بالفتح واما اذا قرئ
بالكسر فلا يخلو عن حزازة والحزازة بفتح الحاء المهملة والزائين المعجمتين وجع القلب وهو كناية عن الاضطراب
لانه ان اريد بهما العلم التفصيلي في كلا الشقين فلا خصوصية بعلم الواجب تعالى بكونه عين الذات في علمه بذاته
وغير الحاصل في علمه بغيره بل علم الممكن كعلمنا بانفسنا وعلمنا بغيرنا ايضا كذلك الا ان يحمل على التمثيل لا على
بيان المصداق حتى يلزم الحصر والتخصيص وان اريد بهما العلم الاجمالي في كليهما فعلمه سبحانه بسلسلة الممكنات
عينه لانه هو مبدأ الانكشاف لا غيره والا لزم الاستكمال وزيادة صفة العلم عليه وارادة العلم الاجمالي

في الشق الاول وعلى التفصيلي في الثاني كما زعم مما لا يساعده السياق لعدم التعميم بالنظر الى شيء واحد فانه
للواجب تعالى علمين علما اجماليا وعلما تفصيليا اما العلم الاجمالي فهو متحقق قبل ايجاد العالم وافاضة
الوجود عليه ومتعلق بكل شيء موجودا كان او معدوما ومبدأ للعلم التفصيلي الذي هو بعد ايجاده و
خلاق للصور الذهنية والخارجية بحيث يتميز به جميع الحقائق والاشياء ولا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا
احصاها ويعضدك على فهمه مشاهدة حال البناء فانه يتصور صورة البناء اولا قبل الاخذ في الفعل
ثم يفعل على حسب التصور وما هو الا العلم الحقيقي القديم البسيط الذي ليس فيه تكثر اصلا وصفة الكمال وعين
الذات وفيه نظر من وجوه الاول ان الشيء لا يتميز ولا يصح تعلق العلم به بدون ان يكون له نحو من
الثبوت لانه نسبة تقتضي وجود المنتسبين فكيف يعقل انتسابه الى المعدوم الصرف وبأي شيء يتميز
وكونه معلوما متميزا حال العدم ضروري البطلان واجيب عنه بان الفلاسفة قائلون بالقدم الدهري
فالعالم كله قديم عندهم والزمان مع ما فيه موجود ازلي حاضر عنده تعالى والاعدام غيبوبات زمانية
فلا عدم عندهم للاشياء حقيقة والثاني ان الواحد البسيط من كل وجه لا يصير منشأ للانكشاف
الكثير كما لا يجوز كونه مصدرا له وصحة منشائيته بحسب الجهات والاعتبارات مفض الى كون الجهات
مناطا للانكشاف وذلك مع انه مستلزم للتكثر والاستكمال لا يفي بالمقصود لان المفروض منشائية
الذات من حيث هي لا من حيث الجهات وقياسه على الصفات بان الواحد بما هو واحد كما هو مبدأ للقدرة و
الارادة وغيرهما كذلك يجوز ان يكون منشأ لانكشاف الامور الكثيرة على التفصيل قياس مع الفارق
لانها عين الذات وهذه الامور مباينة لها والثالث ان ذاته سبحانه مباين للذوات الجائزات تباينا
ذاتيا والمباين لا يصير مبدأ لانكشاف المباين لاقتضائه الاتحاد والجواب ان الاتحاد لا يجب للانكشاف
بل يكفيه خصوصية ما ومن البين ان العالم بنقيره وقطميره مستند اليه جل مجده بالمعلولية وذلك القدر من
الاستناد والارتباط كاف في التميز والانكشاف وقد اثر المحشي المدقق مسلكا آخر لدفع هذا الاعضال

حيث قال وتحقيقه على ما الهمني ربي بفضله وهو ان للممكن جهتين جهة الوجود المطلقة والفعلية وجهة العدم
المطلقة واللافعلية لاستواء النسبة اليهما وهو لما كان بحسب الجهة الثانية لا يصلح ان يتعلق به العلم فانه
يستدعي ان يكون المعلوم موجودا متميزا والممكن بهذه الجهة معدوم محض فالجهة التي بحسبها يتعلق به العلم
انما هي الجهة الاولى لعدم الواسطة بينهما وهي راجعة اليه سبحانه لان وجود الممكن هو لا شيئية وجود الواجب
وبيانه ان الوجود الذي هو مناط الموجودية ومصدر للآثار جزئي حقيقي بسيط منحصر في ذاته سبحانه
وعين الحقيقة الحقة ولا وجود للممكنات الا بالانتساب اليه فكانها اظلال واثار له فالواجب
موجود بالذات والممكنات موجودة بوجوده وليس لها وجود وراء هذا الوجود وباعتبار نسبتها
الى الوجود الحقيقي الواجبي يحمل عليها الوجود ويقال انها موجودة كما يقال للماء باعتبار النسبة
الى الشمس انه مشمس كما ذهب اليه اهل التحقيق من الصوفية والحكماء وقال في الحاشية قد سنح لي
على ان وجود الممكن وجود قائم بذاته وواجب لذاته دليل شريف وهو انه لو كان وجود الممكن قائما
به فاما ان يكون اتصافه به اتصافا انضماميا او اتصافا انتزاعيا وعلى الاول يلزم ان يكون قبل الوجود
موجودا ضرورة ان الاتصاف الانضمامي يتوقف على وجود الموصوف وعلى الثاني لا بد له من منشاء
الانتزاع وهو وجود حقيقة فينتقل الكلام اليه وبهذا الدليل يثبت كثير من المطالب العالية كعينية
الوجود في الواجب تعالى واختصاص الايجاد به جل وعلا وشمول علمه وقدرته تعالى شانه انتهى تفصيله
ان الوجود وجودان مصدري وحقيقي اما المصدري فهو انتزاعي بلا نزاع ولا كلام لنا فيه واما الحقيقي الذي
هو مناط الموجودية للاشياء في الواقع ومصدر للآثار فهو ليس انتزاعيا والا فلا بد له من منشاء وذلك
المنشاء اما موجود عيني او منتزع عقلي لان الانتزاعيات لا بد لها من منشاء حافظ لواقعيتها فهذا هو
الوجود حقيقة لكونه مناط الموجودية وذلك الامر العيني اما عين الحقيقة الممكنة او جزءها او خارج منها فعلى
الاول يلزم كون الجزئي كليا لان هذا الوجود وجود خاص مساوق للتشخص لعدم تخلف احدهما عن الآخر

فی مرتبة من المراتب وعلی الثالث اما صفة الصامية ظاهر فمحصل عنها فعلی الاول یجب ان یتحقق ممکن

قبل تحققه لتقدم وجود المنضم الیه علی المنضم وحینئذ اما یلزم تقدم الشئ علی نفسه ان کان السابق عین

اللاحق او التسلسل ان کان غیره فان قیل لم لا یجوز ان یکون هذا الانضمام کانضمام الفصل الی الجنس

حتی لا یستوجب الموجودیة قبل الوجود قلنا یرجع هذا النحو الی الجزئیة وقد سبق بطلانها وعلی الثانی یجب

ان یکون ذلک الامر المنفصل مقدما علی حقیقة الممکن لا متاخرا عنها لاستیجاب تقدم المناط علی المنوط

وما هو الا الواجب جل شانه فهو المطلوب ان مصداقه هو نفس ذاته سبحانه وهذا هو المراد بالعینیة

الایجادیة جل مجده متحقق باسناد الکل الیه ولما ادعیت ان فعلیة الممکنات ووجودها هو وجوده تعالی

بانتسابها الیه وحضور ذاته عنده هو بعینه حضور الوجود المتعلق بالممکنات فعلمه تعالی لذاته الحقة

بحسب وجوده لنفسه هو العلم بالممکنات الا ان علمها یکون فی علمه بذاته بحیث لا یعزب عنه شئ منها فثبت الشمول

ولا یلزم حینئذ تعلق العلم بالمعدوم وعدم التمیز ولا انکشاف المباین بالمباین وفیه نظر من وجوه الاول

ان عینیة وجود الواجب للممکنات تستوجب امتناع العدم علیها کامتناعه علی الواجب والثانی انه یستدعی

حمل بعضها علی بعض لاتحادها فی الوجود والجواب عنهما بان الواجب عز مجده بنفسه علة للعقل الاول

وعلة لغیره من الاشیاء لا یکون الا بالحیثیات والاعتبارات التی بها یکون مناط الوجود فیها فعدم

الممکنات انما هو بانعدامها ولما کانت الجهات متغایرة فلا یمکن حمل بعضها علی بعض لانتفاء الاتحاد

لیس بشئ لان هذه الحیثیات ان کانت قدیمة فیلزم المحذور وان کانت حادثة فلم یکن العالم فی الازل

فیلزم تعلق العلم بالمعدوم ویعود الاشکال ویمکن الجواب عن لزوم الحمل بان مناطه هو الاتحاد فی الوجود

مع الاتحاد فی الاشارة الحسیة والممکنات وان تحقق فیها الاتحاد بحسب الوجود لکن الاتحاد بحسب الاشارة منتف

والثالث بان الوجود الخاص والتشخص متساوقان لا یمکن انفکاک احدهما عن الاخر فی مرتبة من المراتب

الواقعیة کما صرح به المحشی المدقق فی بعض حواشیه فیلزمه کون الممکنات کلها متشخصة بتشخص

بعض وبين جواب بان لو بها سنخية بتشخص واحد باعتبار انتساب تشخصاتها الظلية الى التشخص الواحد البسيط
ما لا يقبل الشناعة وانما الشناعة لو لم يكن لها تشخصات ظلية منتسبة الى التشخص الواحد الحقيقي لا يحتاج
رفع امتياز بعضها عن بعض واما اذا كانت فهي كافية في الامتياز فالوحدة فيها باعتبار الانتساب
والتعدد بالنظر الى تشخصاتها الظلية فتامل وقد بقي بعد خبايا في الزوايا لو لا مخافة الاطناب لاثبتها
ولعينك على فهم ذلك التحقيق حال الاوصاف الانتزاعية مع موصوفاتها ومناشي انتزاعها فان لها
وجودا بحسب حال الموصوفات بان وجودها في انفسها بحيث يصح انتزاع الاوصاف عنها هو بعينه وجود
الوجود الخارجي للاوصاف العينية في ترتب الاثار وهو منشاء الاتصاف وبحسبه الامتياز بينها وبين موصوفاتها
لا انظار وجودها في وجود المناشي لاتحادها معه فكان هذه الاوصاف موجودة بوجود المناشي كذلك
الممكنات موجودة بعين وجوده سبحانه واما العلم التفصيلي الذي بعد ايجاد الاشياء فهو علم زايد عليه تعالى
وليس من صفاته الكمالية بل من لوازم وجود الممكن مطابق لعلمه الازلي الفعلي حضوري بالموجودات الخارجية
وبالصورة الذهنية العلوية والسفلية سواء كان الحضور بنفس ذواتها كما في الجواهر او بتبعية المحال كما في الاعراض
لاتحاد العلم والمعلوم فيه من كل وجه فتامل فانه يحتاج الى تجريد الذهن عن اغشية الوهم وتدقيق النظر وقد
زدنا على ذلك في تعليقات شرح التجريد ولعمري ان ذلك المقام مما كلت فيه مطايا الافكار وزلت فيه اقدام
العلماء الاعلام اولي الايدي والابصار ولا ينكشف حجابه الا لمن اتى الله بقلب سليم وذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم **قوله** وقد يخص الخ اي قد يخص العلم الذي هو مورد التقسيم الى البديهي
والنظري بالعلم الحصولي او لا ثم يخص العلم الحصولي بالحادث او يخص العلم بالعلم الحادث اولا ثم يخص
العلم الحادث بالحصولي وذلك لان التعليل بجريان الانقسام اليهما يقتضي تخصيص العلم بكليهما كما سيأتي
وهو لا يحصل على احد هذين النحوين من التخصيص بناء على ان بينهما العموم والخصوص من وجه لتحققهما في علمنا
بالاشياء والنافية عنا بحصول احدهما فقط ووجودهما ... الحقيقة الالهية ... [illegible]

العقول بها لانه حصولي مفتقر الى تحصيل صورها وليس كحصولي تنزيهها عن الحدوث والتغير وبالعكس
في علمنا بانفسنا فانه حضوري حادث فعموم الحصولي يقتضي التخصيص بالحادث وعموم الحادث يستدعي
التقييد بالحصولي فتدبر **قوله** مطلقا بان الحاصل ان العلم الحضوري مطلقا قديما كان كعلم الواجب تعالى شانه
بذاته وبغيره وعلم العقول بذواتها او حادثا كعلمنا بانفسنا والعلم الحصولي القديم كعلم العقول بالممكنات
لا يتصفان بالبداهة والنظرية المتقابلين بالتقابل المصطلح لعدم اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة
بالذات فان التقابل بينهما اما تقابل التضاد ان فسر البديهية بما يغني عن النظر وصارت وجودية كالكسبية
المفسرة بما يتوقف عليه او تقابل عدم ملكة ان فسرت بما لا يتوقف على النظر وكانت الملكة هي الكسبية لا تقابل
التضايف لعدم توقف تعقل احدهما على تعقل الآخر ولا الايجاب والسلب المقتضيين لعدم جواز ارتفاعهما
معا عن موضوع ما اذ الاعيان الخارجية ليست بديهية ولا نظرية ولما اشترط في التضاد صلوح محل احد
المتقابلين للاتصاف بالآخر على التعاقب وفي العدم والملكة صلاحية موضوع العدمي للاتصاف بالوجودي
فلا يتصور اتصافهما بالبديهية كما لا يمكن الاتصاف بالنظرية اذ طبيعة النظر تستدعي الارتسام للاعتبار
الترتيبي وتقتضي الحدوث والتدريج لترتب حصول النظري على الحركة الفكرية الاختيارية وهما مفقودان
في الحضوري والحصولي القديم فيجب حينئذ تخصيص العلم المنقسم الى التصور والتصديق المنقسمين الى البديهي
والنظري بالعلم الحصولي الحادث والا لم يكن التقسيم الى البديهية والنظرية حاصرا فيهما لعدم كون الحضوري
والقديم من الحصولي بديهيا ولا نظريا واعلم ان العلامة الرازي شارح المطالع قال في الرسالة المعمولة في تحقيق
التصور والتصديق موافقا لما قال العلامة الشيرازي في درة التاج وشرح الاشراق ان العلم الذي هو مورد
القسمة في التصور والتصديق هو العلم المتجدد الذي يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ولا يكفي فيه مجرد
الحضور لا ما هو شامل للحضوري والقديم من الحصولي والا لم ينحصر العلم في التصور والتصديق اذ التصور هو حصول
الصورة في المتبادر من العقل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن لا ما هو اعم منه والتصديق يستدعي التصور الذي هو

في العقل

كذا من الظاهر ان كلا من العلم الحضوري والحصولي القديم ليس تصورا ولا تصديقا بهذا المعنى كيف والاول
لا يكون بحصول صورة والثاني مختص بالمبادي العالية المبرأة من العقل بالمعنى المراد ههنا فهذا الكلام من
العلامة كما تراه يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص بالحصولي الحادث ولانهما لا يكونان
عنده الا حصوليا حادثا والمحشي المحقق رح لما لم يثبت عنده اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي
الحادث لانقسام القديم اليهما ايضا كما قال في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال الذي علومه قديمة
خزانة المعقولات كلها او شأنه مع الصوادق منها الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب الحفظ فقط
تبرئته عن تصديق الاباطيل التي من غوايات الوهم اختار ان الانقسام الى البديهية والنظرية علة التخصيص بالحصولي
الحادث فيلزم على تقريره التخصيص مرتين مرة في تقسيم العلم الى البديهي والنظري بالعلم الحصولي الحادث
على النحو الذي ذكرنا وحين كون العلم مقسما ومرة في تقسيم التصور والتصديق اليهما بالتصور والتصديق الحادثين
اذا جعلا مقسما لعدم انقسام القديم منهما اليهما واما على تقرير شارح المطالع فكلا اذ يكفي على تقريره التخصيص
مرة حين انقسام العلم الى التصور والتصديق لانحصارهما في البديهي والنظري وعدم كون الحصولي القديم
تصورا وتصديقا عنده حتى يحتاج الى التخصيص ثانيا فتامل جدا **قوله** ولا حاجة اليه الخ الحقيقة اي المطلق يوجد
على وجهين الاول ان يوخذ من حيث هو في مرتبة لا بشرط شيء ولا يلاحظ معه شيء من العوارض ويعزل النظر فيه
عن جميع الحيثيات حتى الاطلاق وهذه المرتبة واحدة بالوحدة المبهمة ومتكثرة بتكثر الافراد وحاملة
باحكام العموم والخصوص وحينئذ يصح استناد احكام الافراد كلها اليه لاتحاده معها ذاتا ووجودا اذ
وجود المطلق انما هو في ضمن الافراد وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفائه وانتفاء جميع الافراد
كيف والفرد ليس الا الماهية من حيث هي مشخصة فتحققه وانتفاؤه ليس الا تحقق الماهية من حيث هي وانتفاؤها
وهذا هو موضوع القضية المهملة اذ موجبتها تصدق بصدق الموجبة الجزئية وسالبتها تصدق بصدق السالبة
الجزئية والثاني من حيث انه مطلق ويلاحظ معه الاطلاق والعموم لا بان يكون الاطلاق معتبرا في المعنون

وللملحوظ الا يصير مقيدا بل في العنوان الملحاظ فقط وحينئذ لا يصح استناد احكام الافراد اليه
لان الحيثية الاطلاقية تابى عنه وهو بهذا الاعتبار تحقق في الذهن بتحقق فرد ما بحيث يصح وجود هذا
الفرد من حيث هو في فرديته انتزاع هذه المرتبة فلا ينتفي بانتفائه بل بانتفاء جميع الافراد لان انتفاءه عبارة
عن انتفاء محل الانتزاع والانتزاع لا ينتفي الا بانتفاء جميعها وبارادة التحقق الذهني من التحقق والوجود
الانتزاعي من الوجود اندفع ما يتوهم من كلامه انه لو كان موضوع الطبيعة موجودا بوجود فرد لكانت
القضية الطبيعية خارجية لا ذهنية كما هو التحقيق وايضا لما كان الانتفاء عبارة عن سلب التحقق
والوجود فلا معنى لعدم انتفائه بانتفاء ذلك الفرد كيف وجود هذا الفرد كما كان وجودا لتلك المرتبة
كذلك يكون انتفاؤه انتفاءها فتدبر وهو موضوع القضية الطبيعية واذا تقرر ذلك فالعلم الذي هو مورد
القسمة الى البديهي والنظري هو المطلق على الوجه الاول لان التقسيم عبارة عن انضمام قيود متخالفة الى
امر واحد ليحصل منه اقسام متباينة وما يصلح لذلك الا تلك المرتبة لكونها واحدة مبهمة صالحة لضم القيود
والاجتماع مع الخصوصيات فالانقسام الى البديهية والنظرية وما يترتب من الانحصار فيهما انما يجريان
في هذا النحو الذي هو نفس العلم من حيث هو اذ المقسم هو المفهوم من اللفظ وانما يفهم منه نفس العلم من دون
قيد زائد لا من حيث العموم والاطلاق لعدم صلوحه الاجتماع مع الخصوصيات وانضمام القيود حتى يسري
احكام المقيد اليه كيف والاطلاق ينافيه الخصوص فلا يجتمع معه وفيه ان المحشي المدقق ره قد صرح في الحاشية
الكبرى بان المعتبر في مورد التقسيم هو الشيء المطلق لا مطلق الشيء فلزم المنافاة بين كلاميه وما قيل ان المورد
بالذات هو الشيء المطلق لا مطلق الشيء لانه مورد بالعرض لاتحاده مع ما هو المورد بالحقيقة فهو خلاف
التحقيق كما اشرنا اليه الا ان يقال انه بنى كلامه ههنا على التحقيق وهناك على الظاهر فالبداهة والنظرية
وان كانا من احكام العلم الحصولي الحادث وخصوصياته لكن لما كانت الاحكام الثابتة للافراد ثابتة
للطبيعة من حيث هي فيصح ان يقال ان مطلق العلم منقسم اليهما وجريان الانقسام في المطلق بلا تجوز

جريانه في كل نوع منه فلا حاجة الى التخصيص في مورد القسمة لان التعميم انسب بقواعد الفن في التقسيم قوله
لانه يدخل فيها الخ ولانه يخرج عنها التصديقات الشرطية فان النسبة واقعة او ليست بواقعة نسبة لا يتصور
تحققها الا في قضية حملية كيف والنسبة التي تحققت في الشرطيات لا يعبر عنها بانها واقعة او ليست
بواقعة بل هي نسبة الاتصال واللااتصال المعبرة بثبوتها على تقدير اخرى او بسلبها كذلك ونسبة
الانفصال واللاانفصال المفسرة بالتنافي بينهما وسلبه ولانه يتوهم منها ان مفهوم ان النسبة واقعة او
ليست بواقعة معتبر في معنى القضية ومفهومها لانه مما يتعلق به التصديق وكل ما يتعلق به التصديق يجب ان يكون لا
خارجا عن مفهوم القضية على ما يشهد به الضرورة والامر ليس كذلك والا فان اعتبار هذا المفهوم في معنى القضية
يقتضي الى ان يشتمل التصديق الواحد على تصديقات غير متناهية كما لا يخفى على المتدرب بل المعتبر فيه نسبة
بسيطة يصدق عليها هذه العبارة المفصلة وربما يظن ان التخييل والشك والوهم تتعلق بها ادراك لوقوع
النسبة او لا وقوعها ولا يعبر عنها بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ولعل منشأ الظن اخذ معنى
الاذعان في الثاني بناء على ما قيل ان ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة صار بغلبة الاستعمال
اسما للاذعان بالوقوع وحده دون الاول فانه يعبر به عن النسبة مطلقا والا فلا فرق بينهما الا في العبارة
ومما ينبغي ان يعلم ان العلوم المتعلقة بالقضية ثمانية لان النسبة الحاصلة في العقل اما حاصلة لا على وجه الحكاية
عن نفس الامر بل من حيث انها متصورة بين الطرفين فهو تخييل او على وجه الحكاية فحينئذ اما ان يحدث
في النفس حالة معتبرة بالانكار والتكذيب ام لا فاما ان يحصل فيها كيفية يجوز بها العقل نقيضها تجويزا مساويا
فشك او مرجوحا او راجحا فالمرجوح وهم والراجح ظن والا فاما ان يحدث فيها كيفية جزمية فان كانت غير
مطابقة للواقع فجهل مركب وان طابقت فاما ثابتة غير زائلة بازالة المزيل فيقين او زائلة بازالة فتقليد
والاربعة الاول منها تصورات والبواقي تصديقات فاحفظه وربما يقال ان الشك والوهم والظن والاذعان
من لواحق الصورة العلمية التي هي منشأ الانكشاف لا عينها حتى يكون من قبيل الادراك بل من الكيفيات

بعد قيامهما بالذهن واستدل عليه كمال المحققين رح بما حاصله ان الاذعان مثلا لو كان ادراكا يجب
ان يكون متحدا مع المذعن بالذات ومغايرا معه باعتبار القيام والحصول كالعلم التصوري مع معلومه فالمذعن
حينئذ اما هو النسبة الرابطة من حيث هي رابطة او القضية المفصلة او المجملة او الطرفان حال كون النسبة
رابطة بينهما او الحكم عنه وايا ما كان لا شئ منها بحسب القيام الذهني باذعان لقيامها به حين الشك والوهم
والظن ايضا وكذلك حال هذه الثلثة فانها تفارق متعلقاتها عند قيامها بالذهن حين الاذعان
فيجب ان تكون مغايرة لها بالذات لا متحدة بها والنقض بان الاتحاد مع المعلوم مختص بالعلم التصوري واما التصديقي
فهو مغاير للمعلوم كما صرح به بعض الافاضل فلا يتمشى الاستدلال ولو سلم فهذا البيان لما افاد الا ان الاذعان
مثلا ليس ادراكا للنسبة او القضية لا انه ليس من جنس الادراك اصلا اذ لا يلزم من نفي المقيد نفي المطلق فهو
مدفوع بان جهة الادراك واحدة في الجميع فلا اختصاص للاتحاد مع المعلوم بنوع دون نوع ونفي المقيد وان لم يستوجب
نفي المطلق في جميع الموارد اذ قد يرجع النفي الى القيد فقط كما يرجع الى المطلق والقيد جميعا لكن لما لم يتصور ههنا
بقاء المطلق مع رفع القيد اذ لا وجود لمطلق الادراك بحيث يطلق عليه الاذعان الا في ضمنه فلذلك استوجبه
الا ترى ان الادراك ليس باذعان ما لم يتعلق بالنسبة او القضية فكيف يتصور الحكم بكونه جنس الادراك الذي لم يكن
متعلقا بهما وكذا الكلام في الشك والوهم والظن اذ يتوقف كونها ادراكا على التعلق بالنسبة او القضية
فاذا انتفى هذا المقيد انتفى المطلق فكلام المستدل مما لا غبار عليه فعليك بالتامل والانصاف ويؤيد ذلك ما وقع
في الشفاء والاشارات وغيرهما من تقسيم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق لا الى تصور ساذج وتصديق
للتصريح بالمعية المشعر الى كونه من اللواحق ويؤيده ما قال المحقق الطوسي في نقد المحصل ان التصديق والشك
والوهم والتمني والاستفهام ونحوها من لواحق الادراك اذ لكل منها معان مغايرة لمعنى الادراك فيجب ان لا يكون
نفسه لكن يناقضه في النجاة حيث قال وهو اما تصور بمعنى الساذج او تصديق وتحقيق المقام بحيث يندفع به التناقض
ويتضح التقضي المشهور ان التصديق مثلا قد يراد منه الكيفية الاذعانية ولا شك انها ليست من قبيل الادراك بل

من لواحقه لانا اذا سمعنا قضية وادركناها بتمام اجزائها ثم اقمنا عليها البرهان لم يحصل لنا ادراك
آخر بل تقترن بالادراكات السابقة الساذجة حالة مسماة بالاذعان والقبول ولا يلزم ان يكون لشئ
واحد صورتان في الذهن وهو باطل على ما يشهد به الوجدان السليم وقد يراد منه المتكيف بهذه الكيفية
اي ادراك المصدق به من حيث هو مصدق به كما يراد من الوجود الموجود وبهذا المعنى يتصف التصديق بالمطابقة
لما في الخارج والانفصال الكيفية لا يصلح للاتصاف بها فالتصديق على هذا التقدير هو الصورة الحاصلة
من متعلق الاذعان ولا يخفى انه من قبيل الادراك قسم منه لا من لواحقه فالتقسيم الى التصور الساذج و
التصور مع التصديق كما في الشفاء والاشارات مبني على ارادة المعنى الاول والتقسيم المشهور على ما في النجاة
مبني على ارادة الثاني **قوله** وفي هذا اشارة الخ وايضا فيه اشارة الى ان التصديق المنطقي هو بعينه
التصديق اللغوي الشامل للظن والجهل المركب على ما يظهر من كلام الشيخ الرئيس وصرح به كثير من المحققين
كالعلامة قطب الدين الشيرازي في درة التاج والمصنف العلامة في شرح المقاصد حيث قال ان التصديق
المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللغوي لا اعم منه كما يتوهم ان اللغوي لا يتجاوز
عن القطعي والمنطقي اعم منه فلا يتساويان وبيانه ان للتصديق في اللغة ثلثة معان المعنى الاول ماخوذ من
الصدق بمعنى وصف القضية فيقال هذه القضية صادقة او كاذبة وحينئذ هو عبارة عن الاذعان
بصدق القضية اي التصديق بان معنى القضية مطابق للواقع بناء على ان من خواص التفعيل الانتساب
الى المأخذ والانتساب كما يكون باللسان كذلك يكون بالقلب والفرد الكامل للانتساب القلبي هو
الاذعان والتصديق فيصير معنى صدقت القضية نسبتها الى الصدق ويكون هذا المعنى معنى لغويا حقيقيا
لان اطلاق العام وارادة الخاص منه من حيث انه علم حقيقي لا مجاز فما قال بعض الافاضل ان الانتساب
الى المأخذ انما يكون بالقول كما في فسقته فحينئذ معنى انتساب القضية الى الصدق هو التكلم بانها صادقة لا
الاذعان بصدقها فهو ليس بشئ كما لا يخفى ويعبر عنه بالفارسية براست گو داشتن وصادق دانستن ١٢ منه

الثاني ماخوذ في اللغة من المعنى الاول وبعض منه بحسب المتعلق وهو عبارة عن الاذعان بمعنى القضية
اي التصديق بان المحمول ثابت للموضوع مثلا في الواقع ويعبر عنه بالفارسية بگرويدن وباور كردن
والفرق بينه وبين الاول ان الاذعان في الاول متعلق بثبوت الصدق لمجموع القضية وفي الثاني متعلق
بنفسها ففي قضية زيد قايم مثلا ان تعلق التصديق بصدقها بان يحصل الاذعان بان تلك القضية
صادقة فهو المعنى الاول وان تعلق بنفسها بان يحصل الاذعان بقيام زيد فهو المعنى الثاني وهذا المعنى
هو التصديق المنطقي اذ المنطقيون انما يبحثون عنه وهو يحصل قبل حصول المعنى الاول لان الاذعان
في الاول متعلق بوصف القضية وههنا بذاتها ومن البين ان الذات مقدم على الوصف وهذا الوجه
فان اقتضى تقدمه على الاول وضعا كتقدمه رتبة لكن اخرنا لما انه ماخوذ عنه باعتبار التجريد والمعنى
الثالث ماخوذ من الصدق بمعنى وصف القايل وهو عبارة عن التصديق بالاخبار وحقيقته الاذعان بان
القايل مخبر عن كلام مطابق للواقع ويعبر عنه بالفارسية براست گو دانستن وحق گو دانستن وهذا المعنى
مغاير للاولين بالذات لتغاير المتعلق فظهر الفرق بين كل واحد منها قال في الحاشية قد خفي الفرق بين
هذه المعاني على الجمهور حتى ان المصنف رح في شرح المقاصد لم يفرق بين المعنى الثاني والثالث وفرق بينهما
وبين الاول على ما ينبغي حيث قال التصديق المعتبر في الايمان هو ما يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وباور كردن
وراستگو دانستن اذا اضيف الى الحاكم وراست دانستن اذا اضيف الى الحكم انتهى وبهذا التحقيق
سقط المنافاة الواقعة بين قولهم التصديق المنطقي هو التصديق اللغوي وقولهم التصديق المنطقي هو التصديق
الاول والتصديق اللغوي تصديق ثان باعتبار ان القول الاول يثبت العينية بين التصديق المنطقي
واللغوي والثاني يقتضي غيريتهما لتغاير المصداقين ووجه السقوط ان الحكم بالعينية انما هو بين المنطقي واللغوي
بمعنى الاذعان بنفس القضية والحكم بالغيرية ليس الا بينه وبين اللغوي بمعنى الاذعان بصدق القضية
وانما عبر التصديق المنطقي بالتصديق الاول مع انه ثان في الذكر لحصوله في المرتبة الاولى واللغوي بالمعنى

الاول بالثانى للتحقيق فى المرتبة الثانية كيف وما لم يصدق بنفس القضية لا يصدق بصدقها فارتفعت المنافاة

وجاء التوفيق وبهذا التحقيق يظهر ان ما قال العلامة الشيرازى فى درة التاج ان التصور المقارن للتكذيب

والانكار بالنسبة تصور معه تصديق والسيد العلامة قدس سره الشريف فى حاشية شرح المطالع ان تكذيب

النسبة الايجابية هو عين التصديق بالنسبة السلبية ان صح مجازا على سبيل المبالغة نظرا الى التلازم

بينهما اذ تكذيب شئ مستلزم للتصديق بطرفه المقابل بعد التوجه اليه لكنه ليس على ما ينبغى حملا على الحقيقة

كيف والتصديق فى القضية السالبة هو ان يحصل فى الذهن ان معناها مطابق للواقع والتكذيب فى

القضية الموجبة هو ان يحصل فيه ان معناها غير مطابق له فهو ليس باذعان وتصديق حقيقة لتغاير المفهومين

الا ترى ان التصديق اذا تعلق بالقضية السالبة يقال لها المصدق بها والتكذيب اذا تعلق بالموجبة يقال

لها المكذب بها والمصدق به ليس عين المكذب به فكذا التصديق ليس عين التكذيب نعم لو اخذ

التصديق بالمعنى الاول واعتبر التكذيب بمعنى الاذعان بكذب القضية يصح ما قالا لكن ذلك المعنى بمعزل

عن الاصطلاح ومما يؤيده ما قد صرح الشيخ وغيره من المحققين بان الانكار انما هو من قبيل التصور دون التصديق

لان التصديق مبدأ لانكشاف المصدق به والانكار براحل عنه فكيف يكون عينه والمراد بكونه من قبيل التصور

كونه من معارضه تعبيرا عن العارض بنفس المعروض تسامحا والا فالتصور ايضا مبدأ لانكشاف المتصور والتكذيب

ليس كذلك والله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق **قوله** كما يشهد به الوجدان السليم الخ هذا متعلق بمغاير

للتصور لا بقوله باعتبار المتعلق كما يقتضيه القرب والمراد بالمغايرة الذاتية بينهما المغايرة النوعية بان يكون

التصور نوعا مغايرا للتصديق بحسب الحقيقة لا مقابل لما هو باعتبار المتعلق يعنى المغايرة التى لا يكون باعتبار

فقط بل يتحقق بملاحظة نفس ذاتيهما ايضا ولو بالاعتبار به كما زعم لان حمل المغايرة الذاتية على هذا المعنى

بعيد غير متبادر ولان قول المصنف العلامة يدل على المغايرة بحسب الماهية النوعية كما ذكرنا ظاهره

لانه جعل التصديق نفس الاذعان وهو من لواحق الادراك لا قسم منه ولكن نقول منع الاستدلال على التغاير

النوعي مبينا بان لكل من التصور والتصديق لوازم تخص به بحسب حقيقته الكلية فان التصديق من حيث هو له
متعلق خاص هو النسبة التامة الخبرية على ما عليه الجمهور بحيث لا يمكن ان يتعلق بغيره والتصور من حيث
هو ليس له متعلق كذلك بل يصلح التعلق بكل شيء بنفسه ونقيضه ومن المعلوم ان اختلاف اللوازم المختصة
يستلزم اختلاف الملزومات والا يصح الانفكاك بينهما كما ان اتحاد الملزوم يدل على اتحاد اللازم ضرورة
انحفاظ اصل الوحدة من الجانبين فلا بد ان يكون التصور والتصديق الملزومان مختلفين بالماهية لاختلاف
متعلقيهما اللازمين وحينئذ القول باتحادهما بحسب الذات وتغايرهما بحسب المتعلق كما وقع من المتأخرين
قول بالمتنافيين اذ اتحاد الملزوم ينافي اختلاف اللوازم بل يقتضي اتحادها فصارت متحدة ومختلفة وهو
باطل ولما كان كل من التصور والتصديق ماهية حقيقية بحيث يندرج تحت كل واحد منهما افراد وتشخص الماهية
اعتبارية صنفية فلا يرد انه يجوز ان يكون لوازمهما لوازم الصنف او التشخص فلا يثبت التباين النوعي
بينهما فتأمل بقي ان الاستدلال انما يتم اذا كانت اللوازم لوازم الماهية وهو ممنوع كيف والصورة
الحاصلة لا تكون علما للشيء الا بعد وجودها الذهني اذ لو وجدت في الخارج لا تكون علما للشيء وكذلك التصديق
الذي هو من لواحق الادراك فانه انما يكون تصديقا بالشيء بعد تكيفه به فلا يكون عموم التعلق وخصوصه من
لوازم ماهيتهما بل من لوازم وجودهما الذهني ولوازم الماهية ما يستدعيه نفس الماهية من غير مدخلية
خصوصية احد الوجودين وههنا اشكال مشهور من قبل المتاخرين القائلين بالاتحاد الذاتي بينهما
وهو انه لو كان التصور والتصديق متغايرين بالماهية فحينئذ اذا تعلق التصور بما يتعلق به التصديق
لصحة تعلقه بكل شيء يلزم بهذا التعلق اتحادهما مع المتعلق لاتحاد العلم والمعلوم فيكونان متحدين
ضرورة ان المتحد للمتحد متحد وهو خلاف المفروض والجواب عنه بوجهين الاول بناء على ما قالوا ان التصديق
ليس بعلم فضلا عن اتحاده مع المعلوم وانما انقسام العلم اليهما مسامحة لانه ليس كيفية ادراكية حتى يتحد
مع ما يتعلق به بل هو من لواحق الادراك كما عرفت انفا فلا يلزم الاتحاد بين التصور والتصديق بل انما يلزم بينه وبين المصدق

لا محذور فيه والثاني بناء على ما حققناه سابقا ان التصور والتصديق قسمان لما هو العلم حقيقة هو الحالة

الادراكية التي ليست متحدة مع معلومها الا ما يصدق هو عليه من الصور العلمية المعروضة لتلك الحالة

وما هو متحد مع المعلوم هو ما يصدق عليه العلم كما قررنا فلا يلزم اتحادهما وقد يقرر الاشكال بانه اذا

تعلق التصور بحقيقة التصديق وتصور بكنهه فيلزم الاتحاد الذاتي بينهما لاتحاد العلم مع المعلوم ثم انا

هو خلف عندكم والجواب الجواب وما قيل في الجواب عنه ان تعلق التصور بكل شيء لا يستلزم تعلقه بكل وجه

فيجوز ان يكون تعلقه بكنهه ممتنعا ويتعلق بوجه من وجوهه فلا يلزم اتحادهما بالماهية فهو مدفوع اما

اولا فبان التصديق حقيقة اصطلاحية وهي ليست مما يقبل امتناع التصور وثانيا فبما يستفاد عن

كلام المحشي المدقق في حاشية الرسالة ان حاصل الاشكال هو لزوم صدق الشرطيتين المتنافيتين

انه لو فرض تعلق التصور بكنه التصديق يلزم الاتحاد بينهما ولو فرض التباين بينهما وجب التغاير والشك

ان صدق الشرطية لا يستدعي صدق المقدم فامتناع تعلق التصور بحقيقته لا يهدم اساس الاشكال ثم [illegible]

تشريح اجزاء القضية عند المتاخرين كانه مبني على القول بتغايرهما بحسب المتعلق فقط فانهم لما راوا ان التصور

لا يمكن ان يتعلق بما يتعلق به التصديق لوجوب تغاير المتعلقين عندهم ومتعلق التصديق نسبة تامة وان

الشك تصور لا يصلح ان يتعلق الا بالنسبة ولا يتصور النسبتان التامتان في قضية واحدة فلذلك

اعتبروا النسبتين في القضية احدهما نسبة تقييدية ثبوتية لا تامة خبرية وسموها بالنسبة الحكمية تتعلق

الحكم بها وبالنسبة بين بين وجعلوها متعلق الشك وثانيهما النسبة التامة الخبرية هي وقوع النسبة

الاولى التقييدية او لا وقوعها وسموها بالحكم فصارت اجزاء القضية اربعة طرفان وهاتان النسبتان

والوجدان السليم يحكم ببطلانه ايضا الا ترى انا لا نفهم من قولنا زيد قائم الا نسبة واحدة حاكية ولا نحتاج

في عقده الى نسبة اخرى تقييدية غير حاكية لقطع النظر عنها وجعل الشك ايضا على انه لما كان

عبارة عن تجويز مطابقة الوقوع واللاوقوع تجويزا متساويا فلا يتقوم حقيقة ما لم يتعلق بهما ولا يكفي

النسبة التقييدية لتعلقه فيجب ان يتعلق بما يتعلق به التصديق وهو النسبة الجزئية الحاكية حينئذ فتغايرتا
بحسب الذات بان احدهما ترددي والاخر اذعاني لا بحسب المتعلق وتعلق مقصودهم من هذا القول ليس اثبات
النسبتين المتغايرتين بالذات في القضية بل مقصودهم ان فيها نسبة واحدة بسيطة اذا اعتبرت
من حيث انها نسبة رابطة بين الموضوع والمحمول وحكاية عن امر واقعي يتعلق بها الشك لان التردد انما هو
في وقوع الارتباط بانه واقع في نفس الامر ام لا من حيث انها نسبة تامة خبرية يتعلق به التصديق اذ التصديق
ليس الا الاذعان بان الارتباط متحقق في الواقع وما وقع عن العلامة الرازي في شرح المطالع من ان
اجزاء القضية عند التفصيل اربعة اشارة الى ذلك التغاير الاعتباري بينهما ان النسبة في ذاتها امر
مجمل بسيط لكنها كالمحدود بالنسبة الى الحد والا لا تكون واحدة بسيطة بل بمعنى البساطة المعبرة بعبارة
التفصيلية فتامل **قوله** والا فتصور التصور عبارة عن الصورة التي حصلت من الشيء في العقل فقط وهو اي قوله
فقط يحتمل الوجهين الاول الماخوذ مع عدم اعتبار الاذعان بان لا يكون الاذعان معتبرا فيه بحسب الواقع
ولا معتبرا به دخولا او عروضا وان كان ظاهر المفهوم لا يابي عن اقترانه معه الثاني الماخوذ مع اعتبار عدم الاذعان
بان يكون عدمه معتبرا فيه وقيدا له وحينئذ يكون الاول اعم من الثاني بحسب المفهوم لجواز كونه مع الاذعان بخلاف
الثاني دون التحقق الواقعي لتساويهما بحسبه وجودا وعدما كيف وليس فرد من افراد العلم ما يتحقق فيه الاذعان
ووصل الثاني لان العلم التصديقي المتكيف بالكيفية الاذعانية من حيث تكيفه بها لا يمكن فيه عدم اعتبار الاذ
اذ لا معنى لاعتبار الاذعان في شيء الا حصوله فيه فلا يتصور خلو التصديق عنه في مرتبة من المراتب الواقعية
ولا اعتبار عدم الاذعان والا يلزم عدم الشيء مع فرض وجوده وغير العلم التصديقي يمكن فيه كل واحد منهما لخلوه
عن الاذعان وتفسير عدم الاعتبار للاذعان بما لا يكون داخلا فيه سواء كان عارضا له او لا واخذ التصديق
بمعنى التصور المقارن للحكم والجامع معه ليكون اعم من التصور بشرط عدم الاذعان بحسب التحقق ايضا اذ المقارنة
معه تقتضي ان لا يستلزم الدخول فيه بعيد لان التصور فقط على هذا التفسير يصير مقسما مرادفا للعلم لا قسيما منه مع ان الكلام

ما كان الا تغيير القسم الذي هو التصور فقط لا في المقسم فمن حكم بفساد قوله وهذا التحقيق بناء على هذا التفسير
فكأنه غفل عنه كما لا يخفى **قوله** يعني ان انقسام الخ هذا الحكم اي الحكم بانقسام كل من التصور والتصديق
الى البديهية والكسبية نظير المثبت لنفسه وشبيه له هو كونه مثبتا لنفسه كسبية الكل نفي بديهيته على البديهية
لا على سبيل الاجتماع حتى يكون مثبتا لنفسه فانه اي هذا الحكم ان كان بديهيا كان نفيا لكسبية الكل لعدم
امكان كسب جميع التصورات والتصديقات مع بديهية هذا الحكم الذي هو من افراد الجميع وكذا ان كان نظريا
كان نفيا لبديهية الكل لاستحالة بديهية جميعها مع نظرية هذا الحكم الخاص وفيه ان بديهية الحكم وكسبيته انما تنفي
كسبية جميع التصديقات وبديهيتها لا كسبية الاطراف وبديهيتها ايضا لجواز ان يكون هذا الحكم بديهيا والاطراف
نظرية فالحكم بكونه نظير المثبت لنفسه مختص ببديهية التصديقات ونظريتها فقط وما قيل ان المراد
بداهته ونظريته بديهية ونظرية جميع اجزائه ومن الظاهر ان بديهية الحكم بجميع اجزائه مستوجبة لانتفاء نظرية
جميع التصورات والتصديقات وكذا نظريته بتمام اجزائه مستلزمة لانتفاء بديهيتها فهو مدفوع لجواز
ان لا يكون الحكم بتمام اجزائه بديهيا ولا نظريا فلا يتم الحصر في التقديرين المذكورين **قوله** لدار او تسلسل
الخ بل لما حصل نظر فكيف النظري الحاصل منه لان الحركة الفكرية المحصلة للمجهول التصوري او التصديقي حركة
اختيارية صادرة باختيار المحرك فلا بد فيها من سبق التصور بوجه ما لعدم امكان الحركة الارادية بدون
التصور وسبق التصديق بفائدة ما من الحركة احترازا عن العبث وعلى تقدير نظرية الكل من كل منهما يكون
التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما ايضا نظريين فلينتقل الكلام الى تحصيل هذين النظريين وهكذا
الى غير النهاية فيلزم التسلسل وهو محال فعلى هذا التقدير لم يحصل نظر فضلا عن حصول نظري **قوله** على امتناع اكتساب التصديق
من التصور الخ قال الشيخ الرئيس في منطق الشفاء ان التصور غير صالح لاكتساب التصديق لانه ليس يمكن ان ينتقل الذهن من معنى
واحد مفرد مقابل للقضية الى تصديق بشيء صالح التعلقه هو القضية فان ذلك المعنى الكاسب المنتقل منه
الى التصديق ليس بحكم وجوده وعدمه حكما احدا في ايقاع ذلك التصديق فانه ان كان التصديق يقع و

يحصل سواء فرض ذلك المعنى موجودا او معدوما بان يحصل عند عدم ذلك المعنى كما كان حاصلا عند وجوده
فليس حينئذ للمعنى مدخل في ايقاع التصديق وتحصيله بوجه لان موقع التصديق ومحصله انما هو علة
التصديق والعلة لابد من وجودها عند ايجاد الشيء اذا كانت علة بحسب الوجود واذا افادة شيء وجود الغير
بدون ان يكون بنفسه موجودا غير معقول ومن عدمها اذا كانت بحسب العدم وليس يجوز ان يكون الشيء
علة لشيء آخر في حالتي وجوده وعدمه مطلقا لو كان علة باعتبار الوجود لا يكون علة باعتبار العدم وبالعكس
فلا يقع بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده وعدمه الرابطيين سواء كان من الوجود والعدم للمفرد في ذاته
من دون نظر الى غيره او في حاله وصفة بان يكون مفاده وجود شيء لشيء آخر وانتفائه عنه فلا يكون
للمعنى المفرد مؤديا الى التصديق بغير انضمام شيء آخر اليه واذا اقترنت بالمعنى المفرد وضممت اليه
وجودا او عدما فقد اضفت اليه معنى آخر فصار تصديقا فلم يحصل التصديق الا بالتصديق دون التصور وهو
المطلوب وقد اعترض عليه المحشي المحقق في الحاشية القديمة من وجهين الاول انه منقوض بافادته التصور
لان هذا الدليل كما يدل على امتناع اكتساب التصديق من التصور كذلك يدل على امتناع اكتساب التصور
منه ايضا فان المقدمات كلها جارية فيه بان التصور لم ينضم اليه شيء من وجوده او عدمه لا يحصل منه
التصور اذ لا يحصل علة والعلية لا تتصور بدون الوجود او العدم والثاني ان هذا المفرد يجوز ان يكون
علة حال كونه موجودا بان يكون الوجود الذهني شرطا للعلية لا جزءا من العلة كما ان العلة في لوازم الماهية
عن البعض هي الماهية حين اقترانها بالوجود المطلق ولو سلم فذلك المفرد بوجوده الذهني النفس الامري
يجوز ان يفيد التصديق من غير ان يفيد في وجوده كيف والتركيب مطلقا لا يستلزم التصديق لمجرد انضمام
الوجود الى المفرد لم يخرج من كونه مفردا فيكفي هذا المركب الغير المقيد في تحصيل التصديق كما كان كافيا في
ان المراد بالمفرد ما يقابل القضية يعني ما ليس مركبا تاما منه مد ظله
افادته التصور بعينه فظهر ان ما ذكره الشيخ مغالطة محضة ومثل ذلك غريب عن مثله واما قلت تحقيق المقام
وتوضيح المرام يتوقف على تمهيد مقدمات الاولى ان المعلول حقيقة ليس الا ما يحمل عليه وجوده في نفسه من دون نظر

لا غيره من الصفات ويسمى هلية بسيطة او وجوده على حالة اى بحسب حال الصفات كالقيام والقعود ويسمى هلية مركبة

وبالجملة ليس هو الا مفاد الهلية التركيبية من جهة كونه ملحوظا بحال المحمول مع الموضوع على ما تقرر عند المشائين

القائلين بالجعل المؤلف من ان الماهية نفسها غير صالحة لتعلق الجعل بها عندهم بل لا بد من اخذ حيثية خارجية

زائدة وهي اما الوجود نفسها او وجود الصفة لها وكذا العلة حقيقة ليس الا وجودها فى نفسها من غير لحاظ

الصفات او وجودها حال اتصافها بحسب لحاظها على ما بينه الشيخ الرئيس من ان الشيء الممكن لا يكون علة ما لم ينضم اليه الوجود

بحيث يكون له مدخل فى العلية ضرورة ان المعدوم بما هو معدوم لا شيء محض غير صالح للعلية وانما خصصنا الامر

بالممكن لان الكلام فى العلة الكاسبة المقتضية للترتب وهي الا الممكن اما الواجب جل مجده فانه لبساطته

ليس كذلك بل هو بنفس ذاته المتحدة مع الوجود علة جاعلة ومنزه عن شائبة التركيب والثانية ان العلة قسمان

قسم لا يكون عليته مختصة بوجود دون وجود وذلك مما لا يشترط فيه اتحاد ظرف العلة والمعلول كالنور حسبما بحث

فانه موجود عيني علة للموجودات الذهنية كما هو علة للموجودات الخارجية وقسم تختص عليته بنحو من الوجود كعلية الكاسب

للمكتسب وهذا ما يشترط فيه ان ما هو معلول بحسب ظرف فعلته بحسب ذلك الظرف يجب ان يتحقق فيه لان العلية والمعلولية

نسبتان مقتضيتان لوجود المنتسبتين فى ظرف النسبة فما ينتزع عنه المعلولية والمكتسبية فى ظرف يستوجب ان يكون

بازائه امر ينتزع منه العلية والكاسبية بحسب ذلك الظرف ضرورة وجود المنتسبين بهذين المفهومين المتضايفين

فى ظرف واحد كيف وان ما هو معدوم بحيث لا وجود له قبل وجود الشيء ولا معه فى ظرف لا يحصل منه وجود هذا الشيء

فى ذلك الظرف والا يلزم وجود المعلول بدون العلة وهو باطل وحينئذ لا انتقاض بخروج المعدات الغير الموجودة

مع المعلول المتقدمة عليه قبلا ولا ورود بالعلة الغائية التي بحسب وجودها الذهني علة لوجود المعلول فى الخارج لان

عليتها انما هي باعتبار قيامها بالذهن وقد سبق ان هذا القيام قيام خارجي فيكون بهذا الاعتبار من الموجودات

الخارجية ولا بالعدم المانع بانه علة لوجود المعلول مع كونه معدوما غير متحقق فى ظرف اصلا لانه كاشف عن عدم

وجوده كعدم السحاب الكاشف عن وجود الفضاء والحكم القطعية ببطلان هذه المقدمة بناء على ان المتحقق فى الفاعلية

تمام ترده الخدشة

حقایق ممکنة لابد لها من علة وهی موجودة ذهنیة لاشتراط اتحاد الظرف وکل موجود ذهنی فهو ممکن
مفتقر الی علة وهی ایضا موجودة ذهنیة علی هذا التقدیر وهکذا فلزم التسلسل فی المبادی وهو باطل قطعا
مجیبة اذ لم لا یجوز ان تنتهی السلسلة الی الواجب سبحانه لانه تعالی بنفس وجوده الواقعی علة من دون التخصیص
بوجود دون وجود وظرف دون ظرف لا یشترط فیه اتحاد الظرف وانما الاشتراط فی العلل التی تکون
علیتها باعتبار نحو من الوجود کما سبق والثالثة ما اشار الیه بقوله فان المعلولیة فی التصدیق انما هی بحسب
ظرف الذهن اذ المعلول الصالح للمکتسبیة فیه لیس نفسه مع قطع النظر عن اعتبار خلط المحمول بالموضوع
لا من حیث هی ولا من حیث قیامها بالذهن وحصولها فیه لانها بهذین الاعتبارین من الحقایق التصوریة
کغیرها من التصورات دون التصدیقیة بل المعلول فیه هو الصورة العلمیة الترکیبیة الموجودة فی الذهن من حیث
الخلط بدون ان یکون وجودها ای صورة ثبوت المحمول للموضوع التی هی حکایة عن الخارج لان تلک
الهیئة بما هی حکایة عن امر واقعی منتزعة عن الموضوع بحسب ظرف الذهن فیکون موجودة ذهنیة بحیث یترتب
علیه الآثار فما هو علة بحسب ذلک الظرف یجب ان یتحقق فیه لاشتراط الاتحاد بینهما فی الظرف فهو لیس الا معنی
ترکیبیا ذهنیا علی ما تقرر والمعلولیة فی التصور انما هی بحسب ظرف الخارج اذ المعلول فیه لیس نفسه مع عن القیام.
الوجود الیهما بهذا الاعتبار لا تصلح للمعلولیة اصلا بل الصالح للمعلولیة فیه هو الهیئة الترکیبیة الخارجیة
المنتزعة من الموضوع بحسب الخارج ای حصولها للذهن وقیامها به لانها حاکیة تترتب علیها الآثار الخارجیة من الانکشاف
وغیره وکل ما یترتب علیه تلک الآثار فهو موجود خارجی فما هو علة بحسب ذلک الظرف یجب ان یکون موجودا
فیه لوجوب الاتحاد فی الظرف ولذا اشتهرت المقدمات فتقول العلة لا مر هنا کذلک اذ العلیة والمعلولیة لیست
الا بحسب الهیئة الترکیبیة وهذه الهیئة التصوریة خارجیة قائمة بالذهن وصفة له اذ حصول صورة المعرف
بالکسر للذهن علة لحصول صورة المعرف بالفتح له وفی التصدیق ذهنیة حاکیة عن امر خارجی موجودة فیه من
غیر ان یکون صفة له فلا یتصور کونها معلولة للهیئة ترکیبیة تصوریة لعدم اتحاد الظرفین وهذا البیان

کما یدل علی امتناع الاکتساب التصدیقی من التصور کذلک یدل علی امتناع اکتساب التصور من التصدیق لما تقدم
ان الکاسب والمکتسب لا بد من کونهما هیئتین ترکیبیتین مجامعتین فی ظرف واحد وظرف کل من التصور
والتصدیق مغایر لظرف الآخر فلا یکون الثانی کاسبا للاول کما لم یکن الاول کاسبا له هذا ما حصل لی
فی هذا المقام ومن الله سبحانه الفضل والانعام وههنا نظر قوی وهو ان التصور والتصدیق من حیث انه تصدیق
لو اخذا فی مرتبة العلم فیحدث من کل منهما بهذا الاعتبار هیئة ترکیبیة خارجیة لموجودیتها فی هذه المرتبة
بوجود یخصه وهذا الوجود الخارجی فیترتب الآثار وان اخذا فی مرتبة المعلوم فیحدث من کل واحد منهما بحسب
ذلک اللحاظ هیئة ترکیبیة ذهنیة موجودة بوجود ظلی غیر مترتب الآثار وبالجملة فی مرتبة العلم کلاهما
خارجیان وفی مرتبة المعلوم ذهنیتان فلم لا یجوز ان یکون احدهما کاسبا للآخر بحسب الوجود المناسب له علی انه
سیصرح فیما بعد ان المترتب علی النظر هو المعلوم لا العلم فعلی هذا التقدیر لا یکون المترتب علی الکسب التصور الا
المعلوم ما یتحاذی موجودات ذهنیة وحینئذ لا مانع من اکتساب احدهما بالآخر لعدم تغایر الظرفین فتأمل

قوله علی ما هو المشهور قال فی الحاشیة اشار بذلک الاقتصار الی ان فیه ای فی توقف الاستحالة علی تقدیر حدوث
النفس کلاما بل نمنع الاستحالة علی تقدیر قدمها ایضا اما تقریر التوقف فهو ان نظریة الکل یستدعی استحضار
امور غیر متناهیة وذلک لا یتصور اذا کانت النفس حادثة لان الزمان علی هذا التقدیر متناه واستحضار ما لا
یتناهی فی الزمان المتناهی محال فکذلک نظریة الکل واما اذا کانت قدیمة فلا کیف وانها موجودة من الازل
وتحصیل الامور الغیر المتناهیة علی ذلک التقدیر ممکن ولا یجب الالتفات الی المبادی الغیر المتناهیة علی سبیل
التفصیل دفعة واحدة حین تحصیل المطلوب بل جاز حصولها متعاقبة ویکفی الالتفات الی المبادی
القریبة فقط لان الکواسب بعد لا تجتمع مع المکتسبات لیلزم اجتماع الجمیع حین التحصیل ویلزم المحذور
وکان هذا الکلام ما اورده بعض المحشین فی حاشیته علی مقدمة شرح الرسالة الشمسیة انه علی تقدیر نظریة
الکل لا یمکن اکتساب شیء من الاشیاء بالنظر سواء کانت النفس حادثة او قدیمة اذ لا یحصل شیء من الاشیاء

بل نقول لا يمكن ان يحصل شيء من الاشياء بجميع الذاتيات اللازمة الغير المتناهية فظاهر ضرورة ان ما هو وجه لشيء فهو كنه لشيء آخر ولا اقل
من ان يكون كنها للافراد كالكلية مثلا فانها وان كانت وجها للانسان لكنها كنه لافرادها فاذا لم يحصل كنه لم يتصور ان
يحصل وجه ما ايضا لما ان اللازمة الغير المتناهية فلان حصول كل شيء مطلقا من كنهه لا يخلو من ان يكون اما بالمرتبة
كما في حصوله بجزءه او لا كما في تمثله بنفسه ولا سبيل الى الثاني لان العلم النظري مترتب على النظر وهو لا يكون
الا بالمرتبة ولا الى الاول لانه على ذلك التقدير مسبوق بحصوله بوجه اذ الشيء ما لم يعلم ولو بوجه ما لم يمكن اكتسابه
اصلا اذ الاكتساب انما يكون بالقصد والاختيار وذلك لا يتعلق بالمجهول المطلق فلا بد من حصوله بوجه ما وحصوله
بوجه على تقدير نظرية الكل نظري موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين في اكتسابه وتحصيل مبادية
الغير المتناهية وانما يتصور الشروع في كسب كنهه من ذلك الحد الذي حصل بعد تحصيل الوجه من الزمان وذلك الحد زمانه
متناه من جانب المبدء فلا يمكن اكتساب كنهه اذ اكتسابه متوقف على تحصيل مبادية الغير المتناهية التي لا يمكن
ان يحصل الا في الزمان الغير المتناهي وذلك انما يتصور اذا لم يكن لزمانه مبدء وتفصيله انه اذا فرض ان كنه
شيء من الاشياء مثلا حصل للنفس من الازل الى الآن فنقول هذا ممتنع لان اكتساب كنهه وتحصيله بالنظر
انما يتصور بعد معرفته بوجه ما لامتناع طلب المجهول المطلق وذلك الوجه ومبادية الغير المتناهية نظرية
على ذلك التقدير اي تقدير نظرية الكل فحصول ذلك الوجه بتحصيل مبادية موقوف على صرف الزمان الغير المتناهي
من جانب الازل الى حد معين في اكتسابه ثم اذا جعل هذا الحد مبدءا وشرع من ذلك الحد من الزمان اكتساب
كنه شيء فحينئذ لا يمكن اكتساب كنهه لان زمان متناه من جانب المبدء ولا بد من كونه غير متناه في هذا الجانب
ليتصور تحصيل مبادية الغير المتناهية فلا يمكن حصول كنهه على تقدير قدم النفس ايضا وقد فرضناه حاصلا
هذا خلف وهذا البيان يجري في كل كنه يفرض حصوله بالنظر فلا يمكن حصول شيء ما بكنهه ثم حصل شيء
من الاشياء وكنهه لم يمكن ان يحصل شيء من الاشياء بوجه لان كل وجه فانه كنه بالنظر الى ما هو وجه
ذلك كنه لشيء آخر فيجري هذا الكلام بعينه في استحصال ذلك الوجه بانه نظري يتوقف حصوله على تصوره

بوجه آخر وحصوله بوجه يتصور لا بحرف زمان غير متناه من جانب الأزل إلى حد معين ثم يبتدئ من مع الحد في
اكتساب الوجه وتحصيل مبادئه الغير المتناهية وذلك محال لتناهي الزمان فلا يمكن اكتسابه وكذا يجري الكلام
في اكتساب وجه الوجه ثم هكذا إلى غير النهاية فلا يحصل علم بشيء ما أصلا لا بالكنه ولا بالوجه وهو المطلوب
والأظهر في تقرير الدليل أن يطوى حديث الوجه في حد من الزمان ويأخذ اكتساب الكنه من ذلك الحد فيقال إنه
لا يمكن اكتساب شيء على تقدير نظرية الكل أصلا وإن كانت النفس قديمة لأن اكتسابه بالكنه مسبوق بحصوله بالوجه
حتى لا يلزم طلب المجهول المطلق وحصول ذلك الوجه أيضا مسبوق بتحصيله بوجه آخر إذ كل وجه كنه لشيء وتحصيل
الكنه لا يمكن إلا بعد حصول الوجه وهلم جرا فلم يحصل وجه فضلا عن حصول الكنه وحاصله أنه على تقدير نظرية الكل
لا يحصل تصور ولا تصديق سواء كانت النفس قديمة أو حادثة لأنه على ذلك التقدير لا يحصل تصور الشيء بالكنه بالبيان
المذكور ويلزم منه أن لا يحصل تصور الشيء بالوجه أيضا لما عرفت من أن ما هو وجه لشيء كنه لشيء آخر وإذا لم
يحصل التصور مطلقا لا بالكنه ولا بالوجه لم يحصل التصديق أيضا ضرورة ابتناء التصديق على التصور فتعين عليه فيه
المطلوب واندفع ما أورد عليه بأن هذا البيان إنما يجري في التصور دون التصديق ضرورة أن اكتساب التصديق
مسبوق بتصوره لا بتصديق آخر فبقي الاستدلال على بطلان نظرية موقوفا على حدوث النفس لا حاجة إلى ما أجيب
عنه بأن اكتساب كل تصديق مسبوق بالتصديق بفائدة ما التي هي الكلام فيه كما في التصور وأنت تعلم ما وقع
فيه من الاختلال لأن الوجه في تصور الشيء بالوجه والكنه في تصور الشيء بالكنه مقصودان بالعرض إنما لأنهما قصدا
ليكونا مرآة لتعرف ذي الوجه وذي الكنه وآلة للالتفات إليهما ومتصوران بالذات لا بواسطة الغير إذ
لا بد من تحصيلهما في الذهن ليصح مرآتيتهما للتصور فيهما على ما كشف عنه من أن ذي الوجه وذي الكنه مع كونهما مقصودين
بالذات ومتصورين بالعرض بناء على أن صورة المرسوم والمحدود ليست حاصلة في الذهن بالذات بل
هاهنا تصور واحد متعلق بالمعرف بالكسر بالذات وبالمعرف بالفتح بالعرض نعم تعلق القصد بتحصيل الإنسان
مثلا بأن يحصل وجهه أو كنهه آلة للالتفات إليه فلا بد عند ذلك القصد من كونهما مقصودين بالعرض ومتصورين

بالذات وذلك انما يتصور لو كانا متمثلين في الذهن معاً فلو كان حينئذ الوجه في تصور الشيء بالوجه والكنه
في تصوره بالكنه متصوراً بالوجه او بالكنه لكان مفضياً الى اجتماع النقيضين لان المقصود بالعرض يصير
مقصوداً بالذات والمقصود بالذات مقصوداً بالعرض حين تصور الوجه او الكنه بكنههما او بوجههما في قصد واحد
وتصور واحد وهو باطل هذا بناء على ما ذهب اليه اما على مذهب الجمهور ومنهم المحشي المحقق رح فكلا بان المعرف
والمعرف كلاهما عندهم حاصلان في الذهن ومتصوران بالذات فلا يلزم صيرورة المقصود بالذات مقصوداً
بالعرض حين تصور الكنه او الوجه بكنههما او وجههما لان كليهما متصوران بالذات في كلا النظرين فلا ضير
في كون المقصود بالعرض مقصوداً بالذات نظراً الى شيئين فكل واحد من الوجه والكنه مقصود بالنظر الى
وجهه او كنهه وغير مقصود بالنظر الى ما هو وجه له او كنه له واذا ثبت هذا فتصور الوجه في تصور الشيء بالوجه ليس
تصوراً بالكنه حتى يسبقه تصور الوجه بالوجه امتناعاً لطلب المجهول المطلق وينتقل الكلام الى الوجه الثاني
الذي هو وجه الوجه بانه ايضاً نظري لا يحصل من دون علمه بوجه ما وهكذا الى غير النهاية فيلزم ان لا تحصل
التصورات باسرها لا بكنهها ولا بوجهها بل تصور الوجه في تصور الشيء بالوجه انما هو تصور كنه الوجه بحيث لا تقصد
الوجه ويكون آلة لملاحظة ذلك الشيء الذي هو ذو الوجه ومرآة لمشاهدته فعلى تقدير نظرية الكل
وقدم النفس لا يلزم عدم حصول التصور مطلقاً لان التصور بالوجه ممكن بان يحصل ذلك التصور بحصول كنهه
في الذهن من دون سبقه تصوره بالوجه بصرف الزمان الغير المتناهي من الازل الى حد معين منه في حصول
مباديه الغير المتناهية التي هي غير شيء لذلك الشيء الذي هو الوجه بالانتقال منها اليه من غير قصد على سبيل
الاستعقاب والاستلزام واستتباع كل سابق بحسب حصوله بنفسه لحصول لاحقه بنفسه حتى يكون تصور كل واحد منها
تصور كنه الشيء لا بطريق الاكتساب بالحركات الفكرية الاختيارية حتى يكون مسبوقاً بتصوره بوجه آخر حتى يتجه
عليه فلا يرد ان تصور الوجه بكنهه لا يحتاج الى صرف الزمان من الازل الى الآن في طلب مباديه والا لكان تصور الوجه
تصوراً بالكنه فتأمل وبالجملة الكلام في امتناع التصور بالكنه مسلم اذ لا بد فيه من ان يسبقه التصور بوجه ما دفعاً لامتناع

التصور بالوجه غير مسلم لجواز ان يكون متمثلا بنفسه ويصير مرآة للالتفات الى ما هو وجه له وفيه نظر من وجهين
الاول بان معرفة الوجه بكنهه لا يمكن على تقدير نظرية الكل اذ التصور بكنه الشيء مختص بالبديهيات والثاني
بانه لو سلم امكان التصور بالوجه فما يدل على امكانه يدل على امكان التصور بالكنه من غير تفرقة اذ يمكن ان يقال
ان الكنه في علم الشيء بالكنه ليس متصورا بالكنه حتى يسبقه التصور بوجه ما بل متصور بكنهه فيمكن ان يحصل ذلك التصور
بانصراف الزمان الغير المتناهي من الازل الى حد معين منه في تحصيل مباديه الغير المتناهية على وجه الاتعاقب
والاستتباع ويصير الكنه مرآة لملاحظة ذي الكنه ولا يكون مقصودا بالذات ليلزم المحذور فتسليم استحالة
احدهما دون الاخر مما لا وجه له وما قيل في ابطاله انه يجوز ان يكون شيء من العلوم التي يحتاج اليها تحصيل الكنه هو
بعينه شيء من العلوم التي يحصل بها الوجه بان يصير هذه العلوم المكتسبة في الزمان الغير المتناهي من الازل مشتركة
بينهما ومبادي جميعا لهما فلا يلزم حصول ما لا يتناهى في الزمان المتناهي فيدل هذا القول على غفلة من بحث التصور بالكنه والتصور
بالوجه فان المرآة والمرئي في التصور الشيء بالكنه متحدان بالذات ومتغايران بالعرض كالحيوان الناطق فانه
متحد مع الانسان ذاتا ومغاير له اعتبارا وفي تصور الشيء بالوجه متغايران بالذات ومتحدان بالعرض كالكاتب
بالنسبة اليه واذا كان الامر كذلك فكيف يتصور ان يكون مبدء واحد مشتركا بينهما والا يلزم ان يكون الشيء الواحد
متحدا ومغايرا بالذات بالنسبة الى شيء وهو باطل فضلا عن مباد غير متناهية وقد اعترض عليه بعض الاعاظم بان
الاتحاد بين المرآة والمرئي في التصور بالكنه ان كان اتحادا بحسب الوجود فيلزم ان يكون العلم بالفصل وحده
علما بالكنه للنوع لاتحادهما في الوجود وان كان بحسب تمام الحقيقة فلا استحالة في اشتراك مبدء واحد بينهما ولا تلازم
الاتحاد والتغاير بالذات بالنسبة الى شيء واحد الا ترى ان الرسم التام المركب من الجنس القريب والخاصة
والرسم الناقص المركب منها ومن الجنس البعيد وجه للمرسوم والجنس كما هو مبدء للوجه مبدأ للكنه ايضا فيجوز ان يكون
يكتسب التصور بالكنه في الزمان المتناهي بعد اكتساب التصور بالوجه في ازمنة غير متناهية لحصول بعض مبادي الكنه في تلك
الازمنة في ضمن مبادي الوجه السابق عليه وفيه ان المشاركة في بعض المبادي غير مفيد لان البعض الباقي على تقدير نظريته

بالكل ايضا بحسب مبادي وهي غير متناهية فلا يفي الزمان المتناهي بتحصيل الكنه فينافي ان يقرر بان تمام مبادي
الكنه قد يكون بعض مبادي الوجه فحينئذ بعد تحصيل الوجه من مبادئ الغير المتناهية لا حاجة الى الزمان الغير المتناهي
لاكتساب الكنه كما اذا كان الوجه لشيء مركبا من الجنس التام والخاصة فتدبر وما يمكن ان يقال ههنا اي في الاستدلال
على ابطال نظرية الكل ان التصور في التعريفات تصور واحد متعلق بالمعرف بالكسر اولا وبالذات وبالمعرف
بالفتح ثانيا وبالعرض بان يجعل هو التصور بالذات آلة لملاحظة المتصور بالعرض فعلى تقدير نظرية الكل لا يمكن
اكتساب شيء من التصورات اذ لو امكن فاما بطريق الدور او التسلسل اما بطريق الدور وتوقفه على نفسه بمرتبة
او بمراتب بالانعكاس فيلزم ان يكون كل الموقوف والموقوف عليه متصورا بالذات ومتصورا بالعرض بالنسبة
الى آخر ويصير كل واحد حاصلا في الذهن وغير حاصل فيه وهل هذا الا اجتماع النقيضين واما على تقدير التسلسل فلا
تنقطع السلسلة الى متصور بالذات فقط اذ يكون كل من التصورات الغير المتناهية متصورا بالعرض كما هو
متصور بالذات فيلزم مع قطع النظر عن لزوم الاستحالة السابقة تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات فنظرية
التصورات كلها يستلزم الدور او التسلسل المستلزمين لان لا يحصل شيء منها وهو يستلزم ان لا يحصل شيء من التصديقات
اصلا لامتناع حصول التصديق بدون التصور فيه ان هذا الاستدلال مبني على ان المعرف بالفتح لا يحصل
في الذهن وانما الحاصل فيه هو المعرف بالكسر وذلك فاسد من وجهين الاول بان المعرف بالفتح لو لم يحصل
في الذهن فلا يكون له حظ من الوجود الذهني وقد لا يكون موجودا خارجيا فيلزم تعلق الالتفات
بالمعدوم وهو غير معقول وما قيل ان وجود الحد او الرسم في الذهن وجود للمحدود او المرسوم فيه بالعرض وذلك
يكفي لتعلق الالتفات فهو تصحيح لرؤية الشيء بنفسه الثاني بان المترتب على الكسب لا يكون حينئذ صورة المحدود
لعدم حصولها بعد النظر وانما المترتب عليه هو الالتفات اليه ومن الظاهر ان الالتفات ليس بعلم بل هو فعل
من افعال النفس مع ان المقصود بالكسب هو العلم **قوله** لا يتم الا بدعوى البديهة الى حاصله ترجيح طريق الاحالة الى
بديهة كون بديهة المدعي هو نفي كسبية الكل على طريق الاستدلال جملة بان الاستدلال يحتاج الى دعوى البداهة

فليكتف به اولا فصر المسافة فانه لا يتم الاستدلال عليه بحيث لا يبقى للخصم مجال المنع والاستفسار
الا بدعوى البديهية في مقدمات الدليل واطرافها اذ لولا هذه الدعوى لا ينقطع الكلام اذ مقدمات الدليل
مساوية للمطلوب في عدم التسليم فحينئذ للخصم ان يمنع المقدمات ويسئل عن اطرافها فلا بد من تلك الدعوى
لانقطاع كلامه اذ من النظريات ان دعوى بديهية الاطراف والمقدمات هو بعينه كون بعض التصورات او التصديقات
بديهيا اذ ما من طرف ومقدمة الا هو تصور او تصديق فثبت عدم نظرية الكل وليكتف به اولا لئلا يطول
الكلام من غير طايل ولا يخفى انه اى هذا البيان لو تم لدل على عدم صحة الاستدلال بهذا النحو لا على مرجوحيته
وراجحية طريق الاحالة الى البديهة لان رجحان ذلك الطريق يقتضى صحة الاستدلال ولو على سبيل المرجوحية
ومن الظاهر انه ليس بصحيح لاشتماله حينئذ على مقدمة مساوية للمطلوب الذى هو نفى كسبية الكل وتوقف
صحته عليها وهو ممنوع لانه ضرب من المصادرة فان المصادرة كما يلزم اذا كان الدليل او جزؤه نفس المطلوب
او نفس ما يساويه كذلك يلزم اذا توقف الدليل او جزؤه على المطلوب او على مساويه ومن المعلوم ان دعوى البديهية في
المقدمات واطرافها مساوية لدعوى نفى كسبية الكل ومستلزمة له لان من يقول بكسبية الكل كيف يسلم بديهية
مقدمات الدليل وبديهية اطرافها فلزم نوع من المصادرة قطعا والجواب عنه ما اشار اليه بقوله فكانه اراد بدعوى
بديهيتها اى بديهية المقدمات واطرافها اعم من دعوى بداهتها بلا واسطة كدعوى بداهتها او بواسطة كدعوى بديهية
بداهتها ودعوى بديهية بديهية بداهتها وهكذا الى غير النهاية لانه كما وجب دعوى بديهية نفس المقدمات واطرافها
كذلك يجب دعوى بديهية بداهتها لينقطع السؤال ولم يبق للخصم مجال المنع والاستفسار والا يطلب عليه الدليل
فيلزم الدور او التسلسل اعلم ان الظاهر من سياق الكلام انه جواب عن قوله لا يخفى كما يدل عليه تصديره بالفاء وتأييد
بقول المحشى المحقق بعد قوله الى آخره الى دعوى البديهية في المطلوب للجواب عن سوال مقدر يرد على العبارة المنقولة
للتأييد بان دعوى بديهيتها آيل الى دعوى نفس المطلوب لا الى دعوى بديهية ويدفع بتعميم البديهية بان دعوى بديهيتها بلا واسطة
كما تستلزم دعوى المطلوب كذلك دعواها بالواسطة مستلزمة لدعوى بديهية لان تأييد توجيه العبارة المنقولة بنفس

بهذه العبارة غير مقبول وحاصل الجواب عن الايراد بقوله لا يخفى ان الدليل موقوف على دعوى البداهة
فيهما بالمعنى الاعم بواسطة كان او بغير واسطة والكلي في قوة المدعى هو دعوى بداهتهما بلا واسطة فقط
لا بواسطة ايضا حتى يلزم المصادرة لانها في قوة دعوى بداهة المدعى لا في قوة نفس المدعى ويؤيد ذلك
التعميم قوله ان الاستدلال يؤول بالآخرة الى دعوى البداهة في المطلوب اذ لو لم يقصد التعميم فلا صحة لذلك
القول اصلا فان دعوى بداهة المقدمات والاطراف بلا واسطة هو دعوى نفس المطلوب لا دعوى بداهة المطلوب
وانت خبير بانه لا يدفع المصادرة كيف والمطلوب بداهة البعض اي بعض كان وبداهة المقدمات كما هي
فرد من البداهة مطلقا كذلك بداهة بداهتهما ايضا فرد منها فيكون في قوة المدعى اعني نفي كسبية الكل
قطعا ولعل لفظ كانه اشارة الى ورود هذا الايراد **قوله** لا يمكن الجواب الخ هذا الجواب بالنظر الى ان النظرية
والبداهة وان كانتا صفتين لمطلق العلم المتعلق بمعلوم واحد من حيث هو لكنهما تختلفان باختلاف
حال الاشخاص المتصفين بهما فوصفها كالعلم المتعلق بحقيقة الانسان فانه مما يمكن ان يكون بديهيا بالنسبة
اي الموصوف بالنظرية والبداهة هو العلم والعالم موصوف بهذا المعنى ... منه مد ظله
الى شخص ونظريا بالقياس الى آخر كما بالنسبة الى صاحب القوة القدسية وفاقدها وبالنظر الى ان التوقف
المأخوذ في تعريف النظري بمعنى ان لا يمكن حصول الشيء الا بعد حصول الآخر اي النظر امكانا بالقياس الى
العالم الموصوف بذاته بالعلم النظري والبديهي كما اخذه المورد حيث استشهد عليه بحال صاحب القوة القدسية
فيه اشارة الى ان المبدأ كما هو صفة للمفعول لكن الفاعل موصوف به بالذات والمفعول بالعرض منه
فالنظري ما لا يمكن حصوله بالقياس الى العالم الا بعد النظر والبديهي بخلافه لا امكانا بالقياس اليهما لا
لا يتصور الاختلاف بالنسبة الى الاشخاص وما قال المحشي المحقق رح في دفع الجواب ان توقف الحصول على النظر
لا يمكن بالنظر الى الفاقد ايضا لان حصول القوة القدسية ممكن لكل فرد من افراد الانسان بناء على ان ما يصح لفرد يصح
لسائر الافراد واذا امكن حصول تلك القوة لكل واحد امكن حصول كل معلوم بلا نظر لكل ايضا فلا يتوقف
حصوله على النظر اصلا لان التوقف عبارة عن عدم امكان حصول شيء بدون حصول شيء آخر وههنا قد امكن
حصول المعلوم بلا حصول النظر ففيه منع ظاهر فان ما يمكن لطبيعة الانسان لا يلزم ان يمكن لكل فرد

خصوصية بعض الافراد ابية عما يصح بالنظر الى نفس الطبيعة كما ان مقتضى مطلق البسيط الكروية وقد منعه
خصوص الارضية فاذن حصول القوة القدسية وان امكن للفاقد نظرا الى الطبيعة الانسانية لكن يجوز ان
يستحيل حصولها المانع هو خصوصية فرد فرد واذا امتنع حصولها اياه فلا يجوز حصول المعلوم له بدون النظر الا
ان يقال في الجواب عنه ان الشايع في الامكان وغيره من المواد الثلث كالوجوب والامتناع اخذها في الافراد
بالنسبة الى الطبيعة من حيث هي لا بالنسبة الى الماهية الشخصية والشايع هو المعتبر في التعريفات فامكن
للطبيعة من حيث هي يكفي لكل فرد منها بالنسبة اليها وان لم يمكن بالنسبة الى الحقيقة الشخصية ومن الظاهر ان
الطبيعة الكلية لا تابى عن الاتصاف بالقوة القدسية والا لم توجد في فرد من افرادها فكذلك الافراد ايضا
ليست آبية عن الاتصاف بها نظرا اليها وحينئذ امكن لكل واحد حصول المعلومات باسرها من غير نظر ولم يتوقف
حصولها على النظر وفيه ان الشيوع بالنسبة الى الطبيعة ممنوع كيف وتوقف الابن على الاب شايع مع عدم
توقفه عليه نظرا الى الطبيعة كما ترى في عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام ولعل في قوله الا ان يقال
ايماء الى ذلك وان قرر الجواب بالنظر الى ان البديهية والنظرية لا تختلفان باختلاف الاشخاص بل ما هو نظري
بالنسبة الى شخص وقت فقدان تلك القوة فهو بديهي بالنسبة اليه عند وجدانها آن توخذ الضرورة المفهومة
من عدم الامكان الضرورة بشرط الوصف ويقال ان النظري ما لا يمكن حصوله لفاقد القوة القدسية من حيث
انه فاقد الا بالنظر والبديهي ما يمكن حصوله لا بالنظر وبالجملة ما دام ذلك الوصف باقيا لا يحصل هذا الشيء الا بالنظر
واذا زال هذا الوصف يصير الحصول ممكنا بدونه فحينئذ لا يتوجه ما اورده المحشي المحقق ويصح في الدفع لان ليس امكان
حصول القوة القدسية للفاقد امكانا ذاتيا او وقوعيا منافيا في الامتناع بالغير يعني كونه نظريا بشرط فقدانها فلا يصدق
تعريف البديهي عليه اذ ما حصل للواجد بدون النظر لا يمكن حصوله للفاقد بدونه ولعل حديث القوة القدسية
وقع تمثيلا والا فربما يحصل الشيء لفاقد ما من حيث هو فاقد بلا نظر ايضا كما ترى في صاحب الحدس
والتجربة قوله والجواب انا لا نسلم الخ هذا الجواب مبني على التصرف في معنى التوقف بان يجعل بمعنى المصحح

مدخل لها، ويقال حصل النظر حصل المعلوم وان امكن حصوله بالقوة القدسية بغيرها ايضا وحينئذ
امكان حصول النظر بتلك القوة لا ينافي التوقف على النظر لوجود هذه العلاقة بينه وبين النظر كوجودها
بينه وبين القوة وليس التوقف بينها بمعنى لولاه لامتنع حتى يلزم المحذور وذلك التعريف شايع بينهم كيف
وجواز تعدد العلل المستقلة في تاثيرها بمعنى الموقوف عليه التام لوجود المعلول الواحد الشخصي كما تقولون
به لا يصح الا على ذلك اذ لو كان بمعنى التوقف امتناع حصول المعلول بدون الموقوف عليه لا يكون واحد منها علة
لعدم امتناع الحصول بدونه ومن ههنا تبين ان الجواب ليس مبنيا على جواز التعدد بل على تجويز التعريف وحديث
جواز التعدد انما هو سند لصحة التعريف والشيوع في كلامه الا ان الكلام على السند وهو خارج عن قانون المناظرة والحق
ما ذهب اليه المحشي وغيره من المحققين انه لا يجوز مطلقا فان العلة هناك احد الشيئين وخصوصية العلتين ملغاة
في التوقف والترتب سواء كان التوقف بمعنى لولاه لامتنع او بمعنى الامر المصحح لدخول الفاء اذ الترتب
عبارة عن علاقة ذاتية بين الشيئين بحيث يمتنع بها الانفكاك بينهما لا عن مطلق التعقيب سواء كان بالعلاقة
او بالاتفاق لان المعلول اللازم للعلة والموقوف عليه في الحقيقة انما هو القدر المشترك بينهما وهو طبيعة تينك
العلتين من حيث هي او من حيث سنخ الفردية المشتركة بين خصوصيات الافراد لا خصوصيتهما اذ المعلول
لا يترتب الا على شيء يمتنع حصوله بدونه لانه كما هو موجود بوجود العلة كذلك معدوم بعدمها فحينئذ لو جاز
تعدد العلل المستقلة لما صح عدم المعلول بعدم العلة بل امكن وجوده مع عدمها وفيه ان العدم لا يفتقر الى
التاثير والايجاد بل يكفي عدمها في الوجود ومن الظاهر ان المعلول انما ينعدم بانعدام جميع العلل لا بانعدام
واحد معين منها لان علة عدمه عدم التاثير في وجوده فما دام التاثير باقيا ببقاء واحد منها لا يصير معدوما
والحق ان المعلول بنفس تجوهره محتاج في التقرر والوجود الى افاضة الجاعل الازلي المفيض ولا تعدد فيه اصلا لكن
الايجاد بعض العالين لنقصانها عن قبول الفيض موقوف على شرائط ومعدات لا يعتبر منها الا القدر المشترك
حتى لا يلزم تعددها تعدد الجاعل وحينئذ يكون المعلول موجودا بافاضته ومعدوما بعدمها والتفصيل في مبنيا

ثلث صور الاولى توارد العلتين المستقلتين على سبيل الاجتماع وذلك باطل قطعا لان حصول المعلول ان كان
بالمجموع من حيث المجموع فلا استقلال لكل واحد منهما كما هو المفروض وان كان بكل منهما مع الاستقلال في
المصيقه فاحديهما هو العلة وتلغو الاخرى والثانية توارد هما على سبيل التعاقب بان يوجد المعلول
بواحد من العلتين ثم يوجد بالاخرى وهو ايضا مما لا سبيل اليه اذ المعلول الصادر من الاول اما موجود حين
صدوره من الثاني فيلزم تحصيل الحاصل او النعدم ثم حصل الثانية عين ما حصل بالاولى فهو اعادة المعدوم
او حصل غير ما حصل بها فلا توارد ان على معلول واحد شخصي تعاقبا وابداع احتمال الايجاد بالاولى والبقاء
بالثانية بعيد لان علة الايجاد هي علة البقاء ولا دخل فيه للغير والثالثة توارد هما بان يمكن حصول المعلول بكل منهما
ابتداء ويكون لخصوصية كل منهما مدخل على سبيل البدلية من بدو الامر فاذا حصل باحدى العلتين لم تبق علية الاخرى
والخلاف في الجواز وعدمه انما هو في هذه الصورة الاخيرة والتحقيق يقتضي انها ايضا محال كالصورتين

الاوليين سواء اريد بالعلة كون الشئ محتاجا اليه اي لا يمكن حصول المعلول المحتاج اليه الا بعد حصوله او
كون الشئ مصدرا لشئ آخر وموجدا له بحيث لا يتصور التخلف عنه او كون الشئ موقوفا عليه شئ ومترتبا عليه
ترتبا عليا لا تصاحبيا فقط ومقدما عليه بالذات لا بالزمان لان المتقدمات الزمانية ليست موقوفة عليها
فان هذه المعاني الثلث للعلة بينها تلازم في الوجود بحيث لو تحقق احدها في شئ تحقق الآخر فيه لان مصداق هذه
المعاني كلها ليس الا الجاعل المفيض الذي يوجد المعلول بايجاده وينتفي بانتفاء افاضته وترتب في اعتبار العقل
وملاحظته لتقدم احتياج المعلول على مصدرية العلة اذ المعلول ما لم يفتقر في صدوره الى العلة لا تكون العلة مصدرا
وتقدم مصدريتها على تحقق المعلول لانه ما لم يصدر لم يكن متحققا وتقدم تحققه على تأخره عن العلة المقارن
لتقدمها عليه لان التقدم والتأخر امران متضايفان لا يمكن تعقل احدهما بدون الآخر ولا يتصور ثبوتهما الا
بعد تحقق المعلول فيكونان متأخرين عن تحققه فيقال حينئذ احتاج المعلول فصدر عن العلة وتحقق فتأخر وتقدم
عليه علته فما قيل ان العلة لو فسرت بالموقوف عليه بمعنى لولاه لامتنع فلا تكون متعددة ولو بدلا وان فسرت

بما يترتب عليه بسبب مصحح لدخول الفاء وكلا اذ من الجائز ان يترتب معلول على شيء ان وجد ابتداء وان لا
فيترتب على غيره كترتب الملك على الشراء وغيره تبادلا فهو مدفوع بما عرفت ان الترتب المعتبر في العلة والمعلول
ليس ترتبا اتفاقيا والا لم يتصور التلازم بينهما بل ترتبا اتفاقيا فيها يمكن التعدد ولو بدلا على ان الممكن لما كان
في حد ذاته مساوي النسبة الى الوجود والعدم وتابعا للغير في تاييسه فلا بد له من جاعل معين تحقيق تحققه ويمتنع
بامتناعه فلا يمكن عليه توارد العلل اجتماعا كان او بدلا فالصواب في الجواب عن اصل الايراد ان يقال ان انحاء
المعلومات تختلف بحسب الحصول في الذهن فبعضها يمكن ان يحصل بالنظر ويترتب عليه ويمكن ان يحصل بغيره كحصول
حقيقة الانسان بالنسبة الى فاقد القوة القدسية وواجدها وبعضها لا يمكن ان يحصل بالنظر بل يحصل بغيره
فقط كحصول الاوليات ولا ثالث لهما اذ لا يوجد معلوم يكون جميع انحاء حصولاته متوقفة على النظر لان صاحب
القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس والحصول بالنظر والحصول بغيره متغايران وان كان الحاصل بالنظر
حاصلا بغيره ايضا كيف والحصول بالنظر لا يمكن ان يحصل بالغير وكذلك الحصول بالغير لا يمكن حصوله به وفيه ان
تغاير الحصولين اما بالماهية او بالتشخص فان كان بالماهية فماهية الحصول وسائر المعاني المصدرية غير مختلفة وان كان
بالتشخص فلا يتصور الا باختلاف الزمان كتعاقب السوادين على جسم لحداه او باختلاف الموضوع كحلولهما في جسمين وههنا
يمكن حصول معلوم واحد تشخصي بالنظر والحدس في زمان واحد فان العلم الحاصل بالنظر يمكن حصوله بالحدس في
زمان حصوله بالنظر وان لم يمكن بشرط حصوله فلا يتعددان تشخصا فالمعلومات الاولى تكون نظريات والمعلومات
الثانية بديهيات واذا تقرر ذلك فالمراد بالحصول المأخوذ في تعريف النظري مطلق الحصول من غير ان
يلاحظ معه حيثية ما حتى العموم على طريق موضوع المهملة وفي تعريف البديهي الحصول المطلق ملحوظا بحيثية العموم
على طريق موضوع الطبيعية وحينئذ فالنظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر وهو يمكن بان يتوقف فرد
من حصوله عليه بناء على ان مطلق الشيء يتحقق بتحقق فرد ما والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر
وهو يتصور بان لا يتوقف جميع افراد حصوله عليه لما تقرر ان الشيء المطلق انما ينتفي بانتفاء جميع الافراد فما

بعض انحاء حصوله بلا نظر وبعضها بنظر يكون نظريا بالصدق ان بعض حصولاته متوقف على النظر لا بديهيا لانه
بعدم توقف جميع حصولاته عليه وبهذا الجواب ظهر ان التصنف بالبديهية والنظرية اولا وبالذات هو الشيء
الحاصل في الذهن من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن اي مرتبة المعلوم لانه هو الحاصل بتوسط النظر
والمترتب عليه لا الحاصل في الذهن من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم لاتصافه بهما ثانيا وبالعرض فيه ان الطبيعة
من حيث هي ليست بمجعولة ولا معلولة بالذات للكاسب عند المشائية القائلين بالجعل المؤلف فلا تكون مرتبة
على الكسب بالذات بل المترتب عليه بالذات هو الطبيعة من حيث الحصول كيف والمقصود بالتحصيل هو علم الشيء
لا نفسه الا ترى ان المطلوب بالبرهان انما هو تصديق القضية لا نفسها لحصولها بالتصور ايضا وانما هي مطلوبة
باعتبار العلم ومن ابين ان الصفة بحال نفسه اولى بالاعتبار من اعتبارها بحال متعلقه وايضا قد تحقق انه
النظرية والبديهية حينئذ لا تختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات لما عرفت ان النظري ما يتوقف نحو من انحاء
حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف نحو منها عليه فما حصل لاحد بالنظر يكون نظريا بالنسبة الى كل واحد
وان حصل لغيره او له في زمان آخر بلا نظر والذي لم يحصل لاحد بالنظر فهو بديهي واطلاق البديهي على الحاصل
بالحدس لاحد دون لاحد اطلاق مجازي نظرا الى مشابهته بالبديهي في عدم الحصول بالنظر وانت تعلم انه ان اراد بهذا
التحقيق توجيه كلام القوم فهو غير صالح لهذا التوجيه لانهم قائلون باختلافهما نظرا الى اختلاف الاشخاص
والاوقات ولا يتم على ذلك استدلالهم على بطلان نظرية الكل بلزوم الدور او التسلسل لجواز انتهاء السلسلة
الى نظري حاصل بالحدس مثلا فان قيل ان الدليل انما هو بالنظر الى فاقد القوة القدسية ففيه ان الفاقد لها ليس
فاقدا للقوة الحدسية والتجربية والوجدانية والحسية فيجوز ان يكتسب كل نظري حاصل بالنظر من نظري
حاصل له باحد هذه الطرق فلا يلزم الدور او التسلسل على تقدير نظرية الكل لان هذه الطرق كلها لا تصدق
عليها تعريف البديهي على هذا التحقيق لان البديهي عنده ما لا يحصل نحو من حصوله بالنظر ويجوز ان يحصل المحسوسات
مثلا للاعمى والحدسيات لفاقد القوة القدسية بالنظر وهكذا او ما قال المحشي المدقق رح في بعض الحواشي

ان المراد بالمحسوسات ما هي محسوسات وكذا الحدسيات ما هي حدسيات فليس بمستقيم ههنا لان نفس المعلوم كما
يصح حصوله بهذه الطرق يمكن حصوله بالنظر بخلاف من جعل البديهية والنظرية صفة للعلم فان العلم الخاص من
الحاصل بهذه الطرق لا يحصل بالنظر لتعذر تحصيل الحاصل فتامل والتاويل بان المراد بالفاقد فاقد ان هذه الاشياء
كلها ليس بشيء لان الفاقد لجميع هذه القوى لا يمكن ان يحصل له نظر اذ لا بد لحصوله من معلوم متقدم عليه لئلا يلزم
طلب المجهول المطلق فكيف يحصل له نظري حتى يجري الدليل با بطال الدور والتسلسل بالنسبة اليه وان
اراد تجديد الاصطلاح فلا كلام لنا فيه لانا نتكلم فيما عليه القوم هكذا ينبغي تحقيق المقام والله ولي الفضل والانعام

قوله سلمنا ذلك لكن لا نسلم الخ هذا الجواب الذي على تقدير تسليم ان التوقف بمعنى لولاه لامتنع مبني على
ان البديهية والنظرية صفتان للعلم اولا وبالذات وللمعلوم ثانيا وبالعرض اذ حاصله ان العلم الحاصل بالنظر
موقوف على النظر وهو غير العلم الحاصل بدونه بالتشخص فليس علم واحد يمكن حصوله تارة بالنظر واخرى بغيره وان كان
المعلوم في الصورتين واحدا وحينئذ لا يلزم ان يكون شيء واحد بديهيا ونظريا وقد عرفت ان الامر ليس كذلك
بل الامر بالعكس كيف وما يترتب على النظر ويحصل في الذهن بواسطة النظر اولا وبالذات هو نفس الشيء
من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن اي المعلوم بوجوده في ظرف الذهن بنفسه لتقدمه على العلم بالذات
فيكون هو المترتب على النظر وغير مترتب عليه وانما يترتب عليه ثانيا وبالعرض هو الشيء من حيث هو حاصل في الذهن
اي العلم قال في الحاشية قسمة العلم اليهما لا ينافي ذلك لان المعلوم بعد اعتبار اتصافه بالنظرية والبديهية يصير
علما لشخصه فكون العلم نظريا وبديهيا مجاز عن حصوله بعد اتصاف المعلوم بهما وفيه ان المترتب على النظر
هو الشيء من حيث الحصول لكونه مبدأ الانكشاف ومقصودا بالتحصيل من النظر لينكشف به الشيء المعلوم مع انه لا اختلاف
بين العلمين الحاصلين بالنظر والحدس لعالم واحد لا بحسب التشخص لانه عرض انما يتشخص بالمحل لوجوده فيه واذا
كان المحل الذي هو الذهن ههنا واحدا فالتشخص واحد كيف وحصول كل علم لكل فرد من العاقلين لكل فرد من النظر و
الحدس ممكن كما سبق من امكان القوة القدسية لكل احد فبناء على توارد العلل على معلول واحد ولا بحسب الماهية

الاثر وان جوز التعدد باطل ... الامتناع ... الى ... المحقق ... التوارد ... البداية

والحقيقة بان يكون للعلم الحاصل بالنظر حقيقة مستدعية للحصول والحاصل بالحدس حقيقة اخرى ما تعلق به لان
كل واحد مما يمكن ان يحصل بالنظر يمكن ان يحصل بالحدس فلا ينبغي تشخص واحد تحت حقيقتين مختلفتين للتجنب والزمان
بان يكون زمان النظر مغاير الزمان الحدس لان الحدس يمكن حصوله في زمان حصول النظر وان لم يمكن تشرط حصوله كما
ولا التجنب الجهات المختلفة من الحدس والتواتر والنظر وغيرها كما ليس على ما قيل لان النفس لما كانت محصلة غير
مبهمة فلا يكون اختلافها بحسب الجهات موجبة لاختلاف التشخصات بخلاف الهيولى فانها بسبب كونها مبهمة مشتملة على
جهات خارجية موجبة للتعينات المختلفة سوى تعين الذات فيجوز اختلاف اشخاصها فتامل **قوله** فالامر عليه
اهون الخ اعلم ان الاهونية وعدمها ليست باعتبار اخذ الاحتياج في هذا التعريف وعدم اخذه في التعريف
الاول حيث اخذ فيه لفظ التوقف بان يقال الاحتياج حصول الشيء الى نظر لا ينافي امكان حصوله بدونه بل يجوز ان
يكون الشيء محتاجا الى النظر مع امكان حصوله بالحدس بخلاف التوقف فانه ينافي حصول الموقوف بدون حصول الموقوف
عليه حتى يرد ان الاحتياج هو التوقف فكما يمتنع حصول الموقوف بدون حصول الموقوف عليه كذلك يمتنع ان يحصل
المحتاج بدون ان يحصل المحتاج اليه اذ اخذ التوقف بمعنى لولاه لامتنع وهكذا اذا اخذ بمعنى الترتب
المصحح لدخول الفاء ضرورة ان المحتاج اليه هو المترتب عليه وبالعكس فلا فرق بينهما بالحكم بالاهونية على احد التعريفين
دون الآخر بل لان منشا النظرية والبديهية على التعريف الاول حال العلم الى الحصول في الذهن ضرورة
ان الحصول صفة نفس المعلوم وهو لا يختلف باختلاف حال العالم فانه في نفسه اما ان يتوقف على النظر او لا يتوقف
عليه فيتوجه اليه الاشكال بلزوم كون شيء واحد بديهيا نظريا ويحتاج الى الدفع المذكور وعلى التعريف الثاني حال
العالم الى التحصيل فالتوقف وعدمه فيه بالقياس الى الغير فيلاحظ فيه خصوص حاله لا حال العلم الى الحصول لان
مدار النظرية والبديهية في هذا التعريف على التحصيل وهو يختلف باختلاف حال العالم فيجوز ان يكون تحصيل
علم واحد متوقفا على النظر وغير متوقف عليه باعتبار حال العالمين الفاقد للقوة القدسية والواجد لها بتغاير
التحصيلين بل باعتبار عالم واحد بحسب زمانين بان يكون التحصيل في زمان الفقدان مغايرا للتحصيل في زمان الوجدان

فالمعلوم الواحد باعتبار تحصيل الفاقد للقوة القدسية من تقضيه على النظر فيكون نظريا وباعتبار تحصيل غيره

او تحصيله في زمان آخر غير متوقف عليه فيكون بديهيا ومن ههنا ظهر ان المراد بالعلم المعلوم فلا يرد ان

العلم الواحد الجزئي يمتنع حصوله لشخصين فضلا عن اختلاف حاله بالقياس الى الغير لكن يرد عليه ان تحصيل

عالم معين لمعلوم واحد كما يمكن بالنظر يمكن لغيره ايضا لامكان حصول القوة القدسية حينئذ لا يجد الفرق

الحصول والتحصيل والجواب تتغاير التحصيلين بالنظر والحدس نظرا الى تغاير المعنى المصدري بتغاير المضاف

اليه او بلغة العرفية تشترط الوصف مشترك بين التعريفين فلا معنى لاخوية هذا التعريف دون الاول

قوله هذا المعنى هو المراد الخ وذلك لان الحكم باتحاد مآل التعريفين بان يكون المراد من الحصول المأخوذ

في التعريف الاول الوجود الرابطي اي الحصول للعالم ووجوده له لا الحصول المعلوم في نفسه ويؤيده ان وجود العرض

هو بعينه وجوده لموضوعه سوى العرض الذي هو الوجود لانه لما لم يكن مفتقرا في موجوديته الى وجود زائد لم يتصور

فيه ان يقال ان وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه بل هو نفس وجود موضوعه على ما صرح به الشيخ الرئيس وغيره

بالجملة الحصول عرض وجوده عبارة عن ثبوته لمحله هو العالم واتصافه به فيكون صفة له كالتحصيل ويختلف

باختلافه وهو بالزمان وههنا تفصيل وتحقيق اوردناه في شرحنا على الحواشي المواقفية وفقنا الله تعالى

لاتمامه قوله بل القسمين الخ وجهه اي وجه توقف القسمين على النظر ان النظر معتبر في عنوان القسم الثاني

وهو النظري لكونه عبارة عن النظر المأخوذ مع النسبة ومفهومه الذي هو ما يتوقف على النظر بخلاف

القسم الاول اي البديهي فانه معتبر في مفهومه الذي هو ما لا يتوقف على النظر فقط الا في عنوانه لان

عنوانه ليس الا البديهية مع النسبة ولا يعتبر في حقيقتها لا اعتباره عدما في البديهي لا وجودا او عدم

حاجة في النظري بعد كونه حاصلا لانه معد لحصوله في النفس والمعد مما لا يدوم مع ما اعد لحصوله

هو معد له ومن الظاهر ان خروجه عنهما بحسب الحقيقة لا ينافي دخوله في مفهومهما التعبيري اذ قد

يدخل في الشيء جزء مفهومه بناء على ان المفهوم ربما يكون عرضيا للشيء الا ان الامر خارج عن حقيقته الا

لا عن مفهوم النسبة خارجة عن حقيقته الذهنية وليست خارجة عن مفهومها **قوله** الملاحظة توجه النفس
اعلم ان للنفس عند اكتساب المجهول المتشعور به من وجه حركتين احديهما من المطالب الى المبادی وثانيهما من المبادی
الى المطالب وهاهنا توجهين الاول قبل حركة الاولى والثاني قبل الثانية اما التوجه الاول فهو عبارة من الالتفات
نحو المجهول الذي قصد تحصيله بعد كونه معلوما بوجه ذاتي او عرضي لئلا يلزم طلب المجهول المطلق والمتوجه اليه فيه
بعين التوجه والالتفات متعقود ويحصل بالحركة الفكرية كما ان المتوجه اليه المحسوس في التوجه الحسي عين التوجه
اليه معقود ويحصل بالحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان آخر والثاني الملاحظة وهي عبارة
عن التوجه نحو المعلوم الزايل عن المدركة المخزون اما في الخيال الذي هو قوة مودعة في آخر التجويف الاول
من الدماغ وخزانة المحسوسات المدركة بالحس المشترك او في الحافظة التي هي قوة منبتة في اول التجويف الآخر
منه وخزانة الموهومات المدركة بالوهم او في العقل الفعال الذي عم فيهم بالنسبة الى النفوس كلها وهو
هو خزانة المعقولات الصرفة لانها لا تكون حالة في القوى المادية وذلك التوجه بسبيل التحصيل في المدرك
بعد الزوال عنها وههنا اشكال قوي وهو ان النسيان زوال الصورة عن القوة المدركة والخزانة معا بحيث
لا تدرك بمجرد الالتفات بل يفتقر الى كسب جديد بخلاف الذهول فانه زوالها عن القوة المدركة فقط بحيث لا يحتاج
فيه الى الاكتساب بل يكفي مجرد الالتفات لتحصيلها ولا شك ان ما بين الحالتين تعرضان للحوادث المعقولات
الصرفة كما انهما تعرضان لصواحبها اذا كانت المعقولات عند طريان الذهول غير زائلة عن الخزانة هي العقل
الفعال فيلزم ان يسلم الحوادث في العقل الفعال وهو باطل لان المبادی العالية بريئة عن الشرور التي من
خواص الماديات وليست علومها غير مطابقة للواقع ومن ههنا قالوا انها مما لا يعرضها الغلط وقد
عليه بان طريان الذهول على صورة واحدة عقلية بالنسبة الى شخص والنسيان بالنظر الى شخص آخر يستلزم
حصول هذه الصورة في العقل الفعال وعدم حصولها فيه معا وهل هذا الا اجتماع النقيضين وبانا اذا
طرى النسيان عليها فيلزم زوالها عن العقل الفعال وذلك محال لان علمه قديم لا يجوز زواله عن الذات

عن الجهل واجيب عنهما بان معنى زوال الصورة عن الخزانة زوال علاقة الاخذ لحدوث عدم المناسبة وزوال
وصف الخزانية لان العقل الفعال انما هو خزانة لها ما دامت تلك العلاقة لا زوال نفس الصورة عنه حقيقة
حتى يلزم اجتماع النقيضين او تجدد الصورة واجاب عنه المحشي المحقق رح في الحاشية القديمة بان كون
العقل الفعال في اختزان الصور اولى في الحفظ والتصديق ومعنى اختزان الكواذب الحفظ فقط اي الحفظ على
سبيل التصور دون التصديق ولا استحالة فيه وانما المحال التصديق بها ولا يخفى ان هذا الكلام منه مع ابتنائه
على خلاف ما عليه الجمهور من اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث حيث صرح بشمولهما الحضوري
القديم ايضا ولزوم عدم المطابقة بين الخزانة التي هي العقل الفعال وبين ما هي خزانة له هو النفس الناطقة
لعدم تساويهما فيه من حيث التصور في النفس على سبيل التصديق مع انه لا بد من المطابقة بينهما لا يتم ذلك
لان الاشكال انما هو في طريان الذهول والنسيان وورودهما على تصديق الكواذب من حيث هي تصديق
لا باعتبار انها تصور ويلزم حصولها في الخزانة بما هي مصدقة بها وانت تعلم ان ما اورد عليه من الاشكالين
غير وارد اما الاول فلان المطابقة بينهما في نحو الادراك غير لازم بل اللازم على الخزانة حفظ نفس المعلوم
لا العلم بتحصيله والا يلزم قيام عرض واحد بمحلين مختلفين وهو محال الا ترى ان الخيال هو الحافظ خزانة الحس
المشترك والوهم مع ان الادراك ليس من شان الاولين وما هو الا للاخيرين فقط كما قيل فاين المطابقة
بينهما واما الثاني فلان المحفوظ في الخزانة ليس نفس التصديق الكاذب حتى يلزم المحال بل المحفوظ فيها هو
المعلوم لهذا التصديق لكن النفس لعدم المناسبة التامة مع العقل الفعال بسبب غلبة جنود الوهم عليها
غلط في الاخذ وتاخذه على وجه التصديق وما سنح لي في الجواب هنا ان الكواذب انما يدركها العقل المنسوب
الى الوهم ولا يدركها العقل الصرف البعيد عن شوائبه كما تقرر عندهم ان الغلط لا يعرض للنفس المجردة بدون
معارضة الوهم اياها والعقل الفعال انما هو خزانة مدركات العقل الصرف المتعالي عن معارضته ولا يتصور
فيه الغلط فلا يلزم ارتسام الكواذب في العقل الفعال [illegible]

التي هي خزانة الوهم فتأمل لعله اشارة الى ان الحافظة انما هي خزانة للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات

كصداقة الولد وعداوة الذئب وليست خزانة لمدركات النفس من الامور الكلية وان عارضها الوهم

في اوراكها او تغليطه اياها لما تقرر عندهم ان القوى المادية لا ترتسم فيها الكليات صادقة كانت

او كاذبة ولا يصلح لارتسامها الا المجرد نفسا او كان عقلا فلزم المقبر فيما عند المفرغ على ان التصديق

والا ذعان من خواص المجرد عندهم فلا تصلح الحافظة لان تكون مصدقة لها اذ ليس من شانها الا دراك

بل تكون محفوظة فيها من غير تصديق واذعان قوله والتفت اليه الخ اعلم ان الكنه والوجه في علم الشئ بالكنه

والوجه حاصلان في الذهن بالذات وملتفت اليهما بالعرض وذو الكنه وذو الوجه حاصلان فيه بالعرض وملتفت

اليهما بالذات كما هو تحقيقه لكن الملتفت اليه والصورة الحاصلة في علم الشئ بالوجه مختلفان بالذات

ومتحدان بالعرض وفي غيره هو العلم بالكنه بالعكس لاتحادهما ذاتا واختلافهما من حيث الاجمال والتفصيل

اعتبارا ولا يمكن ان يراد بقوله في غيره العلم بكنهه بوجهه ايضا لا ما ... قوله بالعكس عنه لانه يقتضي الاختلاف

ذاتا اعتبارا ومن الظاهر ان الملتفت اليه والحاصل فيهما متحدان بحيث لا يتصور الاختلاف بينهما لا حقيقة

ولا اعتبارا لا نتفاء المغايرة فيهما ويؤيده ما قال في الحاشية قد سبق ان التصور على انحاء الاول تصور الشئ

بالكنه والثاني تصور الشئ بالوجه والثالث تصور كنه الشئ والرابع تصور وجه الشئ فالملتفت اليه والصورة

الحاصلة في الاول مجتمعان حقيقة ومفترقان اعتبارا وفي الثاني بالعكس وفي الثالث والرابع مجتمعان

وليس مفترقين لا حقيقة ولا اعتبارا انتهى وتاويل العكس بالخلاف بعيد كل البعد كما لا يخفى فعلم

الشئ بالوجه في الحقيقة ملا يجتمع فيه الملاحظة وحصول الصورة حقيقة وانما اجتمعا بالعرض والملاحظة

تتخلف عن حصول الصورة في علم الشئ بالوجه نظرا الى الوجه فانه حاصل بالذات وليس بملتفت اليه كذلك

وحصول الصورة تتخلف عن الملاحظة فيه نظرا الى ذي الوجه لكونه ملتفتا اليه بالذات لا حاصلا كذلك فتبين

الملاحظة وحصول الصورة عن ... تحققا ... اجتماعهما في العلم بالكنه تحققه بادني

الافتراق في العلم بالوجه كما عرفت فافهم قوله كما في معاني الحروف فيما الخ كالنسبة التامة الخبرية
والانشائية والنسبة الناقصة الاضافية والتوصيفية لانها حاصلة في الذهن حقيقة وليست ملحوظة الا
تبعا وبالعرض لا قصدا وبالذات اذ لا يستطيع الذهن لان يتوجه اليها بالذات لعدم استقلالها وكونها
مرآة لتعرف غيرها ولذا لا يصح كونها محكوما عليها وبها قوله واعلم الخ اعلم ان الفكر يطلق على ثلاثة معان
المعنى الاول حركة النفس في المعقولات سواء كانت لتحصيل مطلوب او لا وهذا المعنى اعم من المعنيين
الاخيرين كما ستعلم ويعد من خواص الانسان ويقابلها التخييل وهو حركتها في المحسوسات تقابلا لغويا هو
المنافاة مطلقا لا التقابل الاصطلاحي المحصور في الايجاب والسلب والعدم والملكة والتضايف والتضاد لظهور
انتفاء الاولين فلوجودية مفهوميهما وانتفاء الثالث فلعدم توقف تعقل احد الحركتين بالقياس
الى الاخرى والرابع فلان من شرائط تضادهما اتحادهما فيما فيه الحركة اعني المسافة واختلافهما منه واليه
كما في الحركة الصاعدة والهابطة ومن البين ان ما فيه الحركة الفكرية معقولات وفي التخييلية محسوسات
فلا يتصور فيهما الاتحاد في المسافة حتى يمكن التضاد ومن ابطل التضاد باعتبار عدم توارد هما على
موضوع واحد فقد خالف التحقيق لان الموضوع لهاتين الحركتين النفس وهي واحدة ولا حظ للحواس
من الادراك جزئيا كان او كليا وانما هي آلة له كما هو التحقيق واما المعلوم فهو وان كان غير صالح للتوارد
لكنه ليس بموضوع والمعنى الثاني الحركة اي حركة النفس من المطالب بعد تصورها بوجه ما لئلا يلزم
طلب المجهول المطلق الى المبادي التي هي المعاني المخزونة المناسبة للمطالب التصورية والتصديقية وهذه الحركة
يوجد معها الفكر بالقوة فهي بمنزلة المادة ثم حركتها من تلك المبادي الى هذه المطالب بان ترتبها
ترتيبا يحصل معه الفكر بالفعل حتى يؤدي الى علمها مفصلا وهذه بمنزلة الصورة اي المعنى الثالث
عبارة من مجموع ما بين الحركتين وهذا هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي كلا جزئيه الى القانون
العاصم الذي هو المنطق المتكفل لبيان المواد والصور المميز بين الخطاء والصواب واما الاحتياج في

الجزء الاول فلوقوع الخطاء فيه برؤية الغير المناسبة مناسبة وتوهم الكاذبة صادقة فيعصم
عنه قواعد المادة المبينة في المنطق من الصناعات الخمس واما في الجزء الثاني فلوقوعه فيه لفساد الترتيب
وعدم رعاية شرائطه والعاصم عنه هو قوانين الصورة المذكورة في هذا الفن من الاشكال وشرائطها
فتم الاحتياج بكلا جزئيه الى المنطق برعاية قوانينه وبازائه الحدس فانه انتقال من المطالب التصورية والتصديقية
الى المبادي دفعة ومن هذه المبادي الى تلك المطالب كذلك اعني مجموع الانتقالين الدفعيين المتقابلين
تقابل التضاد على ما صرح به في النمط الثالث من شرح الاشارات للمحقق الطوسي وفي غيره من كتب القوم
والمعنى الثالث هو الحركة الاولى من الحركتين المذكورتين في المعنى الثاني وهو ربما انقطعت وما لحقت بالحركة
الثانية وربما دامت اي تمادت ولحقت بالحركة الثانية وهذا هو الفكر الذي يقابله الضرورة لان مبادئها
انتفاء الحركة الاولى فان لم يوجد مع انتفائهما انتقال اصلا لا في الاولى ولا في الثانية فيحصل قسم من الضروري
وذلك كثير الوقوع وان وجد فاذا كان الانتقال الاول دفعيا والثاني تدريجيا فحينئذ يحصل نوع من
الضروري لكنهم لم يجعلوه في اعداده لكونه نادر الوقوع غير متحقق في العلوم على ما نقل في شرح الاشارات
عن المعلم الاول ارسطاطاليس وان كان الثاني ايضا دفعيا فيكون حدسا كما عرفت وقد اصطلح المتأخرون
على ما يلزم الحركة الثانية ويحصل منها هو الترتيب الذي لا توجد الحركة بدونه وجعل الانتقالين خارجين عن
حقيقة الفكر نظرا الى ان الفائدة التامة في المنطق انما هي تمييز الصحيح من الفاسد وتقديم البعض على البعض
وذلك من خواص الترتيب اللازم للحركة الثانية لا غير ففسروا الفكر بترتيب امور حاصلة في الذهن بحيث
يتوصل بها الى تحصيل غير الحاصل ويرد عليهم ان كثيرا ما تقع الحركة الاولى اي الحركة من المطالب
الى المبادي بدون الحركة الثانية التي هي الحركة من المبادي الى المطالب فتلزم الواسطة بين الضروري والنظري
لان ذلك القسم ليس بضروري لعدم دخوله في قسم من الاقسام الستة المشهورة وليس بنظري لعدم تحقق
الترتيب اللازم للحركة الثانية وعلى هذا التقرير لا يرد انهم كما اعتبروا في النظري وجود الترتيب اعتبروا في الضروري

عدمه فيما انتفت فيه الحركة الثانية وان وجدت الاولى ضرورى عندهم فلا تلزم الواسطة وجه عدم الورود
ان الضرورى يجب ان يكون من احد الاقسام الستة والا لبطل الحصر ولو زادت الاقسام واذ ليس داخلا
القسم فى احدها فلزمت الواسطة قطعا الا ان يعد ذلك من الحدس ايضا ونعد الحدس بالانتقال من المبادى
الى المطالب دفعة سواء كان مع الحركة الاولى او بدونها ويجعل الحدس بهذا المعنى مقابل الفكر
بالمعنى الثالث مقابلة تشبيه بمقابلة الحركة الصاعدة والهابطة والا فلا توجد الحركة ولا الصعود والهبوط
ههنا حقيقة لاطلاقهما على التدريجية واختصاصهما بالحركة الاينية نظرا الى ان الانتقال الاول الذى
هو الانتقال الفكرى بالمعنى الثالث انتقال من المعلول الى العلة والانتقال الثانى الذى هو الانتقال الحدسى
بذلك المعنى انتقال من العلة الى المعلول قال فى الحاشية فسر الحدس بذلك لئلا تلزم الواسطة بين الضرورى
والنظرى وجعل الحدس مقابلا للمعنى الثالث بهذه المقابلة لئلا تفوت مقابلة الضرورى للمعنى الثالث
مع انها معتبرة بالاتفاق لكن لا يخفى انه حينئذ لا يكون مقابلة الضرورى للمعنى الثالث على نحو واحد انتهى
ومع ذلك قد بقى شئ لا يرتفع منهم وهو ان الحركة الاولى ربما يقع فيها المطالب بظن الكاتب صادقا وغير
المناسب [illegible] فلو جعل الحاصل بالحركة الاولى مع الانتقال الثانى الدفعى ضروريا لكان مما يتطرق اليه
الغلط فلا يكون منقطعا للنزاع فتفوت فائدة التقسيم الى الضرورى والنظرى فالحق ان الفكر عبارة عن
مجموع الحركتين كما هو مذهب المتقدمين فان هذا المجموع هو الفعل الصادر عن النفس لاستحصال المجهول من المعلوم
بان يتوسط بينهما ويتوصل به منه اليه توصلا اختياريا فيه مدخل تام للصناعة والترتيب ليس الا من لوازمه
بواسطة الجزء الثانى منه فقد بان ثم ان النظر والفكر مترادفان على ما هو المشهور ومتباينان على ما قيل نظرا الى ان
الفكر هو الانتقال المذكور والنظر عبارة عن ملاحظة الامور الواقعة فى ضمن ذلك الانتقال وكالمترادفين على
ما ذهب اليه قيد المحصل وتبعه المحشى المدقق [illegible] وجه كونهما كذلك ما اشار اليه بقوله والقول بان النظر كالمتراد
للفكر انما [illegible] بحسب معنى من معانيه الاربعة او بحسب بعضها وعلى كل تقدير من التقديرين ففيه اشارة الى تغاير اعتبار
الثلاثة المذكورة اولا [illegible] الفكر [illegible] ملاحظة معانيه [illegible] مذهب المتاخرين [illegible]

بينهما بان كلا منهما وان كان عبارة عن الحركة المخصوصة لكن ملاحظة ما فيه الحركة هو المعقولات المعلومة معتبرة في
عنوان النظر دون معنونه وغير معتبرة في الفكر اصلا لا في العنوان ولا في المعنون وربما يقال القايل الفاضل
القرابا غي ان اطلاق الحركة ههنا على سبيل التجوز والتشبيه بالنظر الى حصول العلوم شيئا فشيئا على سبيل التعاقب
في ازمنة متعاقبة والا فتوجد الحركة ههنا حقيقة لان الحركة تقتضي ان يكون للمتحرك في كل آن فرض من ههنا
بين المبدأ والمنتهى فرد من المقولة التي وقعت فيها الحركة ولا يكون ذلك الفرد حاصلا له في الآن السابق ولا في
اللاحق والآنات المفروضة غير متناهية فكذا تلك الافراد ايضا غير متناهية وهي حينئذ حالة متوسطة بين
القوة والفعل وليست افرادها موجودة بالفعل لا جميعها ولا بعضها والا يلزم انحصار الغير المتناهي
بين الحاصرين اعني المبدأ والمنتهى على التقدير الاول والترجيح بلا مرجح على التقدير الثاني واما الموجود بالفعل
مما فيه الحركة فرد واحد زماني منطبق على الزمان وهذه الافراد كالحدود المفروضة في الخط والسطح ومن المعلوم
ان لو كان الفكر حركة بالحقيقة لكان فيما بين المبدأ والمنتهى افراد العلم غير متناهية ولم يكن شيئا منها
موجودا بالفعل بل يكون وجودها بحسب الفرض مع انه ليس في الفكر الا علوم متناهية حاصلة بالفعل لا سيما
في الرجوع من المبادي الى المطالب فلا يكون في الفكر حركة حقيقة وانما اطلق عليه لفظ الحركة تجوزا كما عرفت
وانت خبير بان الالتفات والملاحظة عبارة من حصول الصورة التي حصلت في الخزانة في القوة المدركة
بعد ذهابها عن المدركة مرة بعد اخرى في زمان الفكر فما وقع فيه الحركة الفكرية ههنا هي الصورة المخزونة
بهذا الاعتبار الذي هو حصولها في المدركة وحينئذ لها في الامر المتجدد يكون لها افراد آنية غير متناهية بالقوة
بحيث يحصل منها في المدركة آنا فآنا تشخص ليس في آن آخر لان بازاء كل التفات آني يحصل في القوة المدركة
من نوع الصورة المخزونة فرد لم يكن في الآن السابق ولا في الآن اللاحق ويكون متعددا بحسب تعدد الالتفاتات
الالتفاتية فلا ضير في ان يكون لشيء واحد ذهني بعينه افراد متعددة بحسب تعدد الاوقات فان الطبيعة
الواحدة [illegible] بحسب تعدد المحال [illegible] تعدد الاوقات [illegible]

هذه الصورة من حيث انها حاصلة في المحل الواحد الذي هو الخزانة المدركة بتاعين متجددة وطرها بالفعل بذلك الاعتبار
افراد متناهية فالقول بنفي الحركة ههنا على سبيل الحقيقة مع امكان تحققها كذلك باعتبار تجدد الحصول والانتقال
نشأ من قلة التفكر في معنى الفكر كيف لا ولا شك في صدق تعريف الحركة على الفكر لانه انتقال من المطالب الى
المبادي ومن المبادي الى المطالب على سبيل التدريج الاتصالي وليس معنى الحركة زائدا على ذلك وفيه انا لا نسلم
التدريج بالمعنى المعتبر في الحركة ههنا وتجدد الصور فيها اذ ثم لا يجوز ان تكون الانتقالات الفكرية دفعية وتخلل
في كل اثنين منها زمان بان يلتفت العقل الى صورة دفعة ويحضرها الى ان يحصل صورة اخرى كذلك وهكذا
الى ان ينتهي الى صورة مناسبة كافية في تحصيل المطلوب ثم ينتقل منها اليه بعد صرف الزمان في ترتيبها
بضم صورة الى اخرى كذلك فلا تتأتى فيه الحركة التدريجية الاتصالية به بناء حقيقة وانما يطلق
عليه الحركة نظرا الى مطلق التدريج والتغير مجازا على قياس انتقال الصورة المنوية الى الصورة الحيوانية عند
من لا يجوز الحركة في الصورة النوعية فتدبر **قوله** واورد عليه الخ هذا الايراد على تفسير النظر بالترتيب اي ترتيب
امور معلومة بانه لا يشمل التعريف بالمعرف المفرد فصلا كان او خاصة مع انه لا خلاف بين المنطقيين في
امكان وقوع التعقل بالمعاني المفردة بان تلاحظ النفس معاني كثيرة واحدا بعد واحد ولم تجد مناسبا للمطلوب الا
المعنى المفرد فتنتقل من المطلوب بعد تصوره بوجه ما اليه وتنتقل الى المطلوب من غير حاجة الى انضمام امر
آخر اليه والجواب انه وان جاز لكن لا يفيد انضباط التعريف بالمركب ولم يكن للصناعة المبنية فيها قواعد مطلب
المادة المناسبة للمطلوب وطريق تاليف الهيئة المؤدية اليه ولا للقصد والاختيار فيه مدخل تام لفقدان
التاليف ههنا فلم يلتفتوا اليه وخصوا النظر بما هو معتبر فيه وهذا معنى قول الشيخ في منطق الشفاء حيث قال
ان التعريف بالمفرد نزر خداج اي قليل ناقص والجواب الرابع قريب من الصواب وفيه انا لا نسلم نظريته على اي
المتاخرين حتى ينتقض به تعريف النظر ويحتاج في ادخاله الى تكلفات بعيدة كيف وهذه هي الصورة التي
اوردها في النقض عليهم واورد حجة المدرس في الشرف في تفسير لحصول المطلوب فيه دفعة بعد تحصيل المبادي بالحركة

لا وليكما صورنا قيل العقوب في الجواب ان يقال ان المقصود الاعظم بالنظر هو حصول العلم بالكنه لان العلم
بالكنه بديهي والعلم بالوجه في الحقيقة علم بالوجه لا بالكنه والعلم بوجهه بمعزل من الاعتبار كما انفاد من
تبيين ان العلم بالكنه علم بالحد التام وهو مركب فلا بد من التخصيص بالمركب فتدبر واما الاجوبة الثلثة الاول
فلا يخفى ما فيها من وجوه الاختلال ومن تلك الوجوه ان الوجه الذي علم به المطلوب سابق على التعريف
المعرف المعرف سبقة زمانية فلو اعتبر معه ايضا ان يقع المجموع معرفا لوجب اعتباره فيه مطلقا مركبا
كان او مفردا والعدم المخصص حينئذ ان كان هذا الوجه عرضيا فلم يبق المركب من الجنس والفصل القريبين
حدا تاما لاشتماله على العرضي وان كان ذاتيا فلزم اعتباره مرتين مرة في المعرف ومرة قبل تحصيله عند
تحصيل مباديه احترازا عن طلب المجهول المطلق وهو باطل لان اعتباره يستغنى عنه في حقيقة التعريف
مستدرك كما اذا سئل عن الانسان المعلوم بالحيوان مثلا بانه اي حيوان هو يجاب بالناطق وحده
لا بالحيوان الناطق لان ذكر الحيوان مما لا حاجة اليه على انه لم يبق التعريف بالمفرد في الكلام لان كان
الا في التعريف بالمفرد الملاحظ وحده حين تحصيل المطلوب ولو كان معه من غير سبقة عليه يلزم طلب
المجهول المطلق عند الحركة الاولى وايضا لا ترتيب بينه وبين المفرد ان تقييد احدهما بالآخر ويكون ذلك
الآخر محصلا له ومتحدا معه بالذات او بالوصف لسبقه عليه سبقة زمانية وعدم ملاحظته معه مرة ثانية كما
مر وكذا لا ترتيب بين المشتق لا بين الذات والصفة والنسبة ترتيبا زمانيا على سبيل التفصيل كما هو
المعتبر في المركبات ودلالة المشتق عليها مرة واحدة على طريق الاجمال غير مجد لانتفاء الترتيب ولا بين
المشتق والقرينة المخصصة لعدم تقييد احدهما بالآخر **قوله** فهي مركبة الخ اعلم ان في المشتق اقوال الثلثة
القول الاول انه مركب من الامور الثلاثة التي هي الذات والصفة والنسبة وموضوع لمجموعها بحيث يدل
بجوهره على الصفة وبهيئته على الذات المبهمة الصالحة للصدق على الذوات كلها والنسبة لكن النسبة ههنا نسبة
تقييدية ملحوظة بالتبع والمقصود بالذات هو الذات المقيدة بكونها محلا للوصف ولذلك يصلح لكونها محكوما

عليها بخلاف الفعل فان النسبة فيه نسبة تامة والمقصود منه الصفة المسندة الى فاعلها وليست الذات

فيه الا ملحوظة تبعا فلا يكون محكوما عليه ويقع بمعناه المتضمن محكوما به دائما فاخترقا وحينئذ لا يرد ان الفعل كما

هو غير مستقل باعتبار معناه المطابقي لاشتماله على النسبة الغير المستقلة كذلك المشتق ايضا فتخصيص احدهما بكونه

محكوما عليه دون الآخر تخصيص من غير مخصص وهذا هو القول المشهور وذهب اليه اهل العربية كافة وفي القول الثاني

انه مركب من المشتق منه اى الصفة والنسبة التقييدية فقط وعلى هذا لا يصح جعله محكوما عليه الا بتقدير الموصوف بان يقال

جاء رجل ضارب اذ عدم صلوح النسبة لذلك ظاهر والصفة لكونها منسوبة فقط لا تصلح لان تكون منسوبا اليها وليس الفرق

بينه وبين الفعل على هذا القول الا باعتبار كون الفعل مشتملا على الزمان دون المشتق او باعتبار ان النسبة في

احدهما تقييدية دون الآخر سوى المشتق المصدر بحرف النفي والاستفهام نحو ما ضارب زيد واضارب زيد فعنده

كلاهما سواسيا بكون النسبة في كل منهما تامة وهذا ما ذهب اليه السيد المحقق قدس سره الشريف واستدل عليه في حواشيه

على شرح المطالع بان المشتق قد يكون ذاتيا للشيء وقد يكون عرضيا له فلو كان ذاتيا كالناطق مثلا فيجب ان يكون مفهوم

الذات المبهمة العامة اعني الشيء غير معتبر في مفهوم الناطق ولا يعبر عنه بشيء له النطق والا لكان الشيء الذي هو العرض

العام لما صدق عليه اخلافي الفصل ويلزم من دخوله فيه دخوله في النوع لان جزء الجزء جزء فلم يبق العرض العام عرضا

عاما وهو باطل ولا يعتبر في مفهومه ما يصدق هو اى ذلك المفهوم عليه من الذوات الخاصة والا لانقلب الامكان

بالوجوب فيما اذا كان المشتق عرضيا وصار ممكن الثبوت لشيء واجب الثبوت له كما في ثبوت الضاحك للانسان

مثلا فان ثبوته له ممكن في الواقع وعلى تقدير كون الضاحك بمعنى الشيء الذي له الضحك هو الانسان يلزم

ثبوت الانسان الذي له الضحك للانسان وهو باطل لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري وغير مفتقر الى الاثبات

وهذا خلف وما ذكره اهل اللسان عند التعبير عنه فيعتذر عنه بان في المشتقات ضماير راجعة الى الموضوعات

الخارجية لارتباطها بها فذكر الشيء في تفسير المشتق ذكر اجمالي لهذا الموضوع الذي يرجع الضمير اليه وفيه ان

الضمير عين مرجعه فاعتباره اعتبار المرجع قطعا وما هذا الا معنى ما عند المنطقيين نعم ما في هذا الاستدلال

من الاختلاف في عنوان مفهوم المشتق ليس فصلا بل يعبر به عن الفصل الذي هو امر بسيط فلا يلزم من دخول العرض

العام في مفهوم المشتق دخوله في حقيقة الفصل وما ذكر من لزوم الانقلاب فيه ان ضروري الثبوت هو الانسان

فقط لا الانسان المقيد بالضحك لجواز ان يكون الانسان هو هذا المقيد او غيره في الحكم بالانقلاب يحصل عن

القيد مع اعتبار النسبة الغير المستقلة حقيقة المشتق من غير اعتبار احد المنتسبين فيها غير معقول كما لا يخفى و

القول الثالث انه معنى بسيط بمعنى لا تركيب فيه اصلا واختاره المحشي المدقق في الحاشية القديمة وقال ان

انه يعبر من معنى الاسود والابيض ونحوهما كالاحمر والاصفر بالفارسية بسياه وسفيد ونظائرهما مثل سرخ و

زرد وهو لا يشتمل على النسبة في الحقيقة ولا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا والا لكان معنى قولك الثوب

الابيض الثوب الشئ الابيض اي المتصف بالبياض لكان الموصوف عاما او الثوب الثوب الابيض اذا اخذ بخصوصه

وكلاهما معلوم الانتفاء باللغوية التكرار وليس بينه وبين المشتق منه يعني المبدأ تغاير بحسب الحقيقة وما هو الا بالاعتبار

كتغاير الجنس والمادة والفصل والصورة فان الابيض مثلا اذا اخذ في مرتبة لا بشرط شئ وهو عرضي مشتق

فان المادة والصورة اذا اخذتا في مرتبة لا بشرط شئ صارتا جنسا وفصلا ١٢ منه مد ظله العالي

واذا اخذ في مرتبة بشرط لا شئ بان لا يلاحظ للمبدأ من غير لحاظ تحصيله بالموضوع حتى اذا اعتبر الموضوع معه

وانضم اليه لم يصر المجموع ابيض بل يكون شيئا آخر مركبا منهما لكن علم بالقرائن الخارجية ان الابيض مقارن للموجود

آخر حتى لو اغمض عنهما لم يعلم انه شئ ابيض بل جاز كونه ابيض بذاته كما ان الثوب ثوب فهو في هذه المرتبة

عرض مقابل للجوهر مشتق منه متحصل بذاته مغاير للموضوع ذاتا ووجودا بحيث لا يحمل عليه ولا على المجموع المركب

منهما وبهذا الاعتبار هو بياض وابيض واذا اخذ بشرط شئ بان لوحظ متحصلا بالموضوع ومخلوطا به خلطا

اتحاديا في مرتبة الوجود فهو ثوب ابيض مثلا لاتحاده معه في تلك المرتبة وكونه موجودا بوجوده بالعرض وكذلك

يمكن جريان الاعتبارات الثلثة في الموضوع بانه اذا اخذ في مرتبة لا بشرط شئ فمحمول على الشئ المتصف بالصفة

واذا اخذ بشرط لا شئ فهو مغاير للصفة وموضوع للعرض المغاير له في الوجود بحيث اذا حصل منهما مجموع

المركب لا يحمل الموضوع ولا الصفة عليه في هذه المرتبة واذا اخذ بشرط شئ فهو عين المجموع فاتحاد الصفة معه

الموضوع اذا اخذ بشرط شيئ لا ينافي مغايرته له في مرتبة بشرط لا ولا يتصور انعدامه في مرتبة الاتحاد
مع بقاء الموضوع لان الموضوع في هذه المرتبة هو المجموع الحاصل منهما وانعدام الجزء مستلزم لانعدام الكل
وان جاز انعدامه مع بقائه اذا اخذ الموضوع بشرط لا واذا عرفت ذلك فلا يتوهم ان الصفة ربما
تنعدم ويبقى الموصوف فلو كان بينهما اتحاد لما صح وجوده مع انتفائها وههنا تفصيل وتحقيق ان شئت
الاطلاع عليه فارجع الى الحاشية للمولى المحقق ملك العلماء رح وانت خبير بان الامر لو كان كذلك لكان حمل
المشتق كالابيض على المبدأ الذي هو البياض القائم بالثوب صحيحا ويقال البياض ابيض ومن الظاهر
ان مصداق حمل المشتق على شيئ قيام مبدأ الاشتقاق به وذلك القيام حقيقي فيما اذا كان المبدأ
مغايرا له نحو مغايرة ذاتية كقيام البياض بالثوب او اعتبارية كقيام صفة الوجودية ومجازي
فيما اذا كان عينه لكن لا باعتبار المفهوم فيه بل باعتبار ان يكون مغايرا للمبدأ لا ما رتبه على تقدير
قيامه به حقيقة ومرجعه الى سلب القيام بالغير كما صرحوا اذا فرض قيامه بنفسه وهو بكلا قسميه معلوم الانتفاء
بالضرورة اما الاول فلانتفاء التغاير بينهما واما الثاني فلعدم كونه مبدأ للاثار وقد اجاب عنه جدي المحقق
قدس سره المبارك بان ذلك البيان انما ينفي الحمل العرضي المتعارف لكن لا يلزم منه نفي الحمل بالذات لان
مصداقه نفس ذات الموضوع من حيث هو والمحشي المحقق رح ان يلتزم لانه قائل بالعينية بين حقيقة المشتق
والمبدأ بالحمل الصدقي الذاتي اللازم غير ممنوع والحمل العرضي الممنوع غير لازم ومن ههنا يقول بان الحرارة
اذا كانت قائمة بنفسها كانت حرارة وحارا بلا تفاوت وكذا الضوء اذا كان قائما بنفسه كان ضوءا ومضيئا
فيحمل احدهما على الآخر واما الحمل المشتق على المبدأ فقد اشتبه عليه مفهوم المشتق بما يصدق هو عليه اذ من المعلوم
ان صحة حمل الحار على الحرارة ليس بحسب الاتحاد في المفهوم فانه ليس بالمطلوب انما هو بحسب تحقق احد قسمي الحمل
هو القيام بنفسه الحرارة بذلك الاعتبار فرد لمفهوم الحار لا عينه منها الا بحسب المصداق بخلاف حمل الابيض
على البياض فان ذلك الحمل بكلا قسميه منتف فيه حينئذ فقياس احدهما على الآخر قياس مع الفارق فتدبر الحق

ان معنى المشتق امر بسيط اجمالي يعبر عنه عند التفصيل بشي ينسب اليه الوصف وتبيينه العقل عن الموصوف

نظرا الى الوصف القائم به بحيث يدل بهيئته على ذلك المعنى البسيط بالوضع النوعي وبمادته على خصوصية

الوصف وضعا شخصيا فالموصوف والوصف والنسبة كل منها ليس عينه ولا داخلا فيه بل كل منها منشا

لانتزاعه وفيه تغليب لان الموصوف من حيث هو موصوف منتزع عنه والوصف من حيث انه وصف والنسبة

بما هي نسبة منشا لما نتزاع كذا في الحاشية لان المنشا في اصطلاحهم عبارة عما ينتزع الوصف من الموصوف

نظرا اليه ويكون علة للانتزاع وذلك غير صادق على الموصوف ويمكن ان يراد بمعناه اللغوي هو ماله دخل في الانتزاع

وهو صادق على كل منها ولا يتصور ان يقصد به المحكي عنه لان المحكي عنه ليس الا الموصوف المخلوط بالوصف فقط

ثم لذلك المعنى البسيط اختصاص بموصوفه وهو مناط الاتحاد وصحة الحمل هو هو وهذا ربما يصدق على الموجود

صدقا عرضيا ما دام قيام المبدأ به نحو زيد موجود كما ان للمبدأ اختصاصا بمعروضه هو مناط الحمل بالاشتقاق

فقط وربما يصدق على الوصف كما في الكليات المتكررة انواعها فيقال الوجود موجود مطلق والامكان

العام ممكن والوحدة واحدة ويصدق على النسبة بين الوجود والماهية وبينها وبين الوحدة والامكان العام

فيقال انها موجودة وواحدة وممكنة فتأمل لعله اشارة الى نظر وجواب النظر فهو ان المشتق محمول

على الموصوف والمبدأ والحمل هو الاتحاد في الوجود فالاتحاد حينئذ اما اتحاد بالذات بان يكونا موجودين

بوجود واحد فمع ان الوجود الواحد لا يصح انتسابه الى شيئين مختلفين يلزم كون المشتق امرا عينيا مع انه

امر انتزاعي عنده او اتحاد بالعرض بان يكون هناك واسطة هي متحدة معهما بالذات في الوجود والمشتق

متحد مع الموصوف لاجل اتحادهما ومن المعلوم ان الواسطة لا يعلم ههنا سوى المبدأ فالمبدأ اما واسطة في الثبوت

وذلك باطل لما مر من صيرورة المشتق امرا عينيا او واسطة في العروض بان يكون المبدأ متحدا معه بالذات

والمشتق بالعرض فحينئذ يصير المبادي اولى بالحمل من المشتقات مع انها غير محمولة اصلا والجواب انا نختار الاتحاد

بالعرض لكن لا بالمعنى الذي فهمه المعترض والمعنى ان الوجود حقيقة ليس الا للموصوف ثم نسبه بواسطة

الى مشتق مخصوص موجود بالذات والمشتق موجود بوجودها لعرض لاجل العلاقة التي بي قيام
المبدء ولا استحالة في قيام وجود واحد بالكثير عند النحو من القيام انما الاستحالة في القيام بالذات ولا نزم
حينئذ ان مصير المبادي محمولة فتدبر قوله ولذلك عدل الى ولبضاعد عنه لانه ليس للنفس في حال النظر فعل
ومايتر في حصول شيء من المطالب الكسبية كما تقرر في مدارك الحكماء ان الافكار ليست اسبابا موجدة للنتائج
حتى تكون تلك النتائج افعالا متولدة منها بل الفكر معدلها في قبول الفيض عن المبدء الفياض والذي باختيار
حال النظر هو الملاحظة والعزم على تحصيل المطلوب كما يشهد به الوجدان السليم ولفظ الترتيب الواقع
في التعريف المشهور للنظر الترتيب امور معلومة ليتادى الى المجهول يوهم ذلك لان ترتيبها
حال النظر فعل المرتب وان كان المراد منه ههنا ملاحظة مخصوصة والملاحظة غير موهم لذلك وفيه
انه لو كان المراد بالتاثير ايجاد الصورة فالظاهر ان الترتيب لا يوهم له وانما يوهم مطلق التاثير وذلك
مما لا بد منه لان النفس حال الفكر لها توجهات آنية وزمانية عقيب شوقها او آت هي افعال الشبه كيف
وان النفس تلتفت وتلاحظ وتقدم بعضها على بعض في الملاحظة بالقصد والاختيار والحركة الفكرية حركة
اختيارية قال ملك العلماء قدس سره بل الامر بالعكس لان تقييد الملاحظة بالتحصيل في تعريف المصنف
العلامة رح موهم لذلك كيف لا وتحصيل المطلوب فعل النفس وهو مترتب على فعل النظر بخلاف التعريف
المشهور فان فيه جعل الغاية التادي الى المجهول والتادي ليس فعلها بل انفعال مترتب على الترتيب فافهم
قوله معلوما كان الخ التعريف المشهور لكون المعلوم ماخوذا فيه يوهم التخصيص بالمعلوم المتبادر منه عند الاطلاق
التصديق الجازم المطابق للواقع الثابت المقابل للمظنون والمجهول بالجهل المركب فلا يكون التعريف
جامعا لتوهم خروجها عنه وان كان المراد منه المعنى الاعم هو مطلق الانكشاف تصوريا كان او تصديقيا جازما
مطابقا او غير مطابق او مظنونا بخلاف المعقول فانه غير موهم لذلك لكونه مرادفا للمعلوم بالمعنى الاعم
فيه اشارة الى وجه آخر للعدول ايضا قوله كما نبه عليه السيد قس الخ وهو قوله وقد يقع فيه الخطاء لا الخطاء

هو عدم موافقة الغرض والغرض اكثر هو المصلحة الداعية الى الفعل لا يتعلق الا بالفعل الصادر بقصد
النفس واختيارها فلا بد ان تكون الملاحظة عبارة عن توجه النفس نحو المعلوم قصدا قوله لا سيما وقد قيده
بالغاية وهو قوله لتحصيل المجهول فان تصور الغاية التي يصدر الفعل عن الفاعل لاجلها لا يكون مرتبا
الا لما هو صادر بالقصد حاصل بالاختيار لان الافعال الاضطرارية غير معللة بالغايات قوله فلا
ينتقض بتعقل المبادي المرتبة دفعة اي المراد بتعقلها تعقلها اجمالا فان اللحاظ الوحداني يجوز تعلقه بالكثير في
آن واحد من حيث الوحدة لا من حيث الكثرة لامتناع توجه النفس الى المتعدد دفعة واحدة تفصيلا والمراد
بالترتيب تحصيل الهيئة من تقدم بعضها على بعض تقدما ذاتيا بحسب الوضع والرتبة لا بحسب الزمان فلا ينافي
ذلك الترتيب الوضعي حصولها في الآن وما ينافيه هو الحصول على وجه التعاقب لانه يقتضي الامتداد
ويستحيل حصوله في الآن قوله لانه ليس بقصد النفس الخ فلو كان تحصيل المبادي ثم تحصيل المطالب
في الحدس مسبوقا بالقصد والاختيار لكان ذلك فكرا لا حدسا لان الحركة الفكرية لا تتخلف عنه اي عن
القصد لكونه جزءا اخيرا من مباديها ومتمما لعلتها التامة كيف والحركة الفكرية لا تتوقف على امر آخر بعده
على ما يشهد به الاستقراء واستدل في الحاشية على انتفاء القصد في الحدس بقوله لا يخفى ان حدوث القصد
آني فلو وقع بعده الحدس دون الفكر لزم تتالي الآنات انتهى والتتالي باطل على مذهب الحكماء القائلين
باتصال الزمان وذلك لانه مستلزم تتالي الاكوان في الحركة لانطباق الزمان عليها وهو يستلزم الاجزاء التي
لا تتجزى في المسافة للانطباق بينهما فلا يحصل مجموع الانتقالين الدفعيين في الحدس بعد القصد ويكون بين
ذينك الانتقالين زمان وقوف بان يقعا في طرفيه فلا يلزم التتالي كما لا يلزم فيما اذا كان الانتقال
الاول دفعيا والثاني تدريجيا اذ لا قصد فيهما الا بعد حصول المبادي دفعة في آن آخر بينهما زمان توقف
للحركة الثانية او في آن حصولها بان يحدث ذلك الانتقال الدفعي والقصد الى تحصيل المطلوب في آن
واحد ثم توجد الحركة الثانية في زمان وقع هذا الآن طرفه فيه يرد انه قد يحصل بعد القصد الانتقال

الاول وهنم توجد الحركة الثانية بالتدريج بعد القصد كما في الفعل الاختياري الذي هو نادر الوقوع فكذلك يجوز
ان يحصل مجموع الاشتغالين بعد القصد قوله يستنبط منها الخ اي يستنبط منها احكام جزئيات موضوعها
انما الاحتياج الى تقدير حيث فسر احكام الجزئيات باحكام جزئيات موضوعها اذ ليس للقاعدة
الكلية جزئيات حتى يستنبط منها ومن المعلوم انه لو اريد بالجزئيات الفروع لكفى مؤنة التقدير فان
القضية التي تحت قضية اخرى يقال لها جزئي لها لكنه اعرض عنه احترازا عن حمل اللفظ على خلاف
المتبادر وقال في الحاشية هذه الاحكام جزئيات الحكم القانون والمراد بالحكم المحكوم به فمعنى الاستنباط
منه اخذ اثبات جزئيات محمول القانون لجزئيات موضوعه بالتنبيه او بالدليل فان القانون لا يكون
الا قضية حملية موجبة كلية انتهى استنباطا بالبداهة بان يكون المطلوب خفيا فيجعل تلك القاعدة
ثم ان الشرطية لو وجدت تاول في الحملية والسالبة بموجبة محمولها سلب كما صرح السيد ... المحقق
مبينها عليه وتوخذ على نهج القياس او بالاكتساب بان يجعل تلك القاعدة الكلية كبرى الصغرى
سهلة الحصول اي يحمل الوصف العنواني لموضوع هذه القاعدة على موضوع المطلوب فيجعل تلك القاعدة
كبرى لها فينتج الحكم المطلوب كما في زيد فاعل وكل فاعل مرفوع فينتج زيد مرفوع والاحتياج الى الاستنباط
منها انما هو في النظريات التي يقع الخطاء فيها فاذا قيست النظريات الحاصلة من طرقها الى القواعد
المنطقية باعتبار الاستنباط وعدمه تنقسم الى ثلثة اقسام نظري لا احتياج فيه الى الاستنباط بان يكون
طريق الاكتساب بديهيا ونظري يحتاج الى الاستنباط لكن لا يستنبط لعدم وقوع الخطاء فيه ونظري يفتقر
الى الاستنباط ويستنبط لوقوع الخطاء فيه والافتقار الى القانون انما هو بالنظر الى الاخير فقط فافهم قوله على
انها لو كفت الخ علاوة حاصلها ان وقوع الخطاء وقوعا شايعا يستلزم عدم كفاية الفطرة المطلقة
الانسانية فان عدم كفاية الفطرة المخصوصة التي هي فرد من افراد مطلق فطرة الغالطين متحقق
وذلك يستلزم عدم كفايتها من حيث هي لما اشار اليه في الحاشية بقوله وذلك لانه لو لم يستلزم يلزم
اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة المخصوصة لانه حينئذ يكون الكفاية ثابتة للفطرة من حيث هي

تكون ثابتة للفطرة المخصوصة فان ما يلزم الطبيعة يلزم الفرد ويمكن وضع قاعدة كلية هي ان كل ما هو اللازم
للطبيعة لازم للفرد ثبوتيا كان او سلبيا وكل ما هو للفرد من السلوب البسيطة المختصة فهو للطبيعة لانه لو لم يكن
السلب المحض للطبيعة لكان المسلوب ثابتا لها فكان ثابتا للفرد فان ما هو ثابت للطبيعة من حيث
هي فهو ثابت للفرد فيلزم اجتماع السلب والمسلوب فيه فافهم وفيه ان اللازم للطبيعة لا يجب ان يكون
لازما لجميع افرادها لجواز ان يكون الخصوصية مانعة من اللزوم كما ان الكروية كانت لازمة للطبيعة البسيط
وقد منعها خصوص الارضية واذا ثبت عدم كفاية الطبيعة المطلقة بطريق اللزوم فلا حاجة حينئذ في
احتياج الاثبات الى المنطق الى اثبات عدم كفايتها بدليل آخر بل لا حاجة الى اثباته بطريق اللزوم ايضا
لان عدم كفاية الفطرة المخصوصة كاف في اثبات الاحتياج ولو بالنظر الى البعض كيف والخطاء انما يقع
للافراد دون الطبيعة فتامل فان قلت ان الفطرة الانسانية وان لم يكن عاصمة عن وقوع الخطاء
اذا اهملت لكنها تعصم عن الخطاء بشرط عدم اهمالها ورفع العوائق عنها كما ان المنطق يعصم عنه بشرط ان
ولا يعصم بدونه فلا فرق بينهما قلت لا نسلم ان الفطرة عاصمة عنه بشرط عدم اهمالها لان الحكماء كثيرا ما غلطوا
في افكارهم مع المبالغة البالغة في رجوعهم الى الفطرة بل تجوز الخطاء في اجتهاد الانبياء عليهم الصلوة
والسلام في العمليات مع ان فطرتهم كاملة غير مشوبة بالوهم فضلا من غيرهم ولو سلم المساواة في ذلك
فالفرق بينهما ان هذا الشرط في الفطرة الانسانية يكاد ان لا يمكن لتعسر التجرد عن العوائق البشرية
وفي المنطق يمكن رعاية القواعد لمن له مهارة كاملة في الفن كما تشهد به الفطرة السليمة قوله اذ لا حاجة
اليه في بيان الحاجة اه لان الاحتياج الى هذا الحديث الى حديث بديهية المنطق ونظريته انما هو في جواب المعارضة
المشهورة على بيان الحاجة هي انه لو احتيج الى المنطق في اكتساب النظريات لزم المحال لان المنطق بنفسه اما
بديهي او نظري وكلاهما باطلان اما الاول فلانه لو كان بديهيا لاستغنى عن تعلمه ولم يعرض له الغلط ولا يقع
الخلاف في مسائله واما الثاني فلان كل نظري مفتقر في اكتسابه الى قانون وذلك القانون انما هو المنطق

فيلزم الدور او غيره وهذا الغير ايضا نظري من قانون آخر وهكذا فيلزم التسلسل والجواب عنه ليس جميع
اجزائه بديهيا ولا نظريا بل بعضه بديهي كالشكل الاول وبعضه نظري كباقي الاشكال والكسبي يكتسب من البديهي
فلا يلزم المحال الا في تعيين بيان الحلقة لعدم الاحتياج اليه في بيانها وان كان ذلك بديهيا متعارفا في
على ما وقع في كثير من النسخ المصنفة في هذا الفن واعلم ان المنطق يشتمل على ثلثة اقسام الاول ضروري
كالحكم باحتمال المحمول للعموم من الموضوع والثاني نظري لا يقع فيه الخطاء كالحكم بانعكاس الموجبة الكلية
موجبة جزئية والثالث نظري يقع فيه الخطاء كالحكم بانعكاس الموجبة الضرورية فانها تنعكس عند بعض
المنطقيين ضرورية وعند بعضهم حينية مطلقة وعند بعضهم ممكنة والمنطق انما هو عاصم ومحتاج اليه بالنظر الى
الاولين فقط لان القسم الاخير نفسه غير معصوم عن الخطاء فكيف يعصم عن وقوع الخطاء في غيره
ولا يذكر في الفن مع عدم ترتب غاية العلم عليه الا لان يستعين به كل ذي مذهب حسب رايه عند الفكر
زعما منه بانه عاصم **قوله** فان قلت الخ انت تعلم ان وقوع الخطاء بالفعل في فكر جزئي وان كان
مستدعيا الاحتياج الى معرفة الطرق الفكرية وموادها على وجه جزئي لكنه يستلزم احتمال وقوعه في
الفكر كليا لان الافكار كلها سواسية في ذلك وهو يستلزم الاحتياج الى العلم بالطرق الفكرية و
موادها على الوجه الكلي وهل هذا الا الاحتياج الى القانون الذي هو المنطق وفيه ان فعلية الملزوم يستوجب
فعلية اللازم واحتماله يوجب احتماله فلا يلزم الاحتياج الى المنطق بالفعل بل بالقوة وقد كان المقصود
وهو الاحتياج اليه بالفعل ثم المنع الذي قبل التنزل هو منع الاحتياج الى القانون بتوقف التميز بين
الخطاء والصواب في الفكر الجزئي على العلم بالطرق الجزئية على ما وقع في كثير من النسخ الظاهر انه غير وارد
فان التميز بين الصواب والخطاء لا ينحصر في الطريق الجزئي بل يحصل من العلم بالطرق مطلقا سواء كان
على الوجه الجزئي او الكلي والمنع الذي بعده هو ثبوت الاحتياج الى العام من المنطق وان كان موجها
لكنه انما يتم اذا كان المراد من الاحتياج [illegible]

الاحتياج فی عرفهم هو العلاقة المصححة لدخول الفاء ولو علی سبیل التجوز فلا یضر لانه حینئذ یکون بمعنی تربع القانون فحصلت العصمة وذلک لا ینافی الحصول من غیره ایضا کما لا یخفی قوله قلت وقوع الخطاء الخ ای وقوع الخطاء من الفضلاء المتصدین للاحتراز عنه والمبالغین فی رفع الموانع عند تحصیل العلوم یستلزم نظریة جمیع تلک الطرق او بعضها فلا یتجه منع الاستلزام علی ما صرح به فی شرح المطالع بقوله فان البداهة لا تستلزم المعلومیة لجواز ان یکون ذلک بدیهیا خفیا یعرض بسبب خفائه الغلط ووجه عدم التوجه ان البدیهی وان کان خفیا لکن لا یخفی علی الکاملین المتحرزین عن وقوع الخطاء وتوغلهم شایعا لکمال جهدهم فی التفتیش ومبالغتهم فی اکتساب العلوم من مبادیها فالقول بالبداهة وعدم المعلومیة فی حقهم بعید قوله وفیه نظر والجواب الی النقل عنه فی وجه النظر والجواب نقل حاصل المنقول عنه فی وجه النظر هو انا لا نسلم ان وقوع الخطاء بالفعل فی الفکر یستلزم عدم بدیهة جمیع الافکار الجزئیة لجواز وقوع الخطاء فی البدیهیات الخفیة ولو سلم ذلک فلا نسلم ان العلم الیقینی بالجزئیات النظریة لا یحصل الا من الکلیات لجواز ان یحصل العلم الیقینی بها لا منها وتوجیه الجواب انه لا شک ان العلم الیقینی بالجزئیات من قبل الکلیات سواء کان علی سبیل النظر او التنبیه اصون للذهن عن الخطاء فیها فیلزم من وقوع الخطاء بالفعل فی بعض الافکار ثبوت الاحتیاج فی اکتساب المطالب النظریة الی القانون المتعلق بالفکر لا صونیة الذهن عن الخطاء فی الفکر وهذا القدر کاف فی بیان الحاجة الی المنطق ولما کان المنعان ساقطین بثبوت الاستلزام بین البداهة والمعلومیة وتحقق نظریة الطرق کلها بوقوع الخطاء فیها وتوغلها شایعا من المبالغین فی الاحتراز عنه وظهور ان العلم الیقینی بالمطالب النظریة انما یحصل بالاکتساب ولا اکتساب الا بالکلیات ذکر الجواب غیر دافع للنظر لتسلیم عدم الحاجة الی القانون فی حصول الجزم بالتمیز بین الخطاء والصواب واثبات الاصونیة فقط فاعترض المحشی المدقق رح عما نقل وقال لعل وجه النظر ان ما ذکر من عدم بدیهة جمیع الطرق والنواد بوقوع الخطاء فیها بالفعل لا یدل علی الاحتیاج الی قانون فیجب ان یدل

على الاحتياج الى العلم بالطرق الفكرية مطلقا سواء كان في ذلك العلم حاصلا من الكليات اولا
خصوصية بحصوله من الكليات ملغاة في الاحتياج اليه اي الى العلم بالطرق لان المحتاج اليه هو العاصم
مطلقا وليس للخصوصية دخل في الاحتياج كما ان الدعائم مطلقا محتاج اليها في بقاء السقف و
ليس للخصوصية دخل في العلية فلا يثبت الاحتياج الى الكليات بخصوصها وامتناع حصوله من
الجزئيات نظرا الى ان المطلوب تحصيل اليقين الدائم وهو غير حاصل منها لا يستلزم ذلك
كما ان امتناع وجود الصورة الجسمية الغير المتناهية لا يوجب احتياج الهيولى الى المتناهي منها
كيف والمحتاج اليه من حيث انه محتاج اليه لا يلزم ان يكون ممكنا فضلا ان يكون جميع انحاء حصوله
ممكنا فان عدم العقل الاول محتاج الى عدم الواجب مع ان عدمه مستحيل لذاته ولو سلم استلزام امتناع
الحصول من الجزئيات لحصوله من الكليات فلا يلزم من الاحتياج الى قانون الاحتياج الى القانون
المخصوص الذي هو المنطق فان القانون العاصم ليس منحصرا فيه بحيث لا يمكن ان يكون غيره والجواب
انا نمنع عدم امكان المحتاج اليه ههنا لان الافتقار الى العلم بالطرق الفكرية انما هو تحصيل اليقين
الدائم اذ لا سبيل الى حصوله من الجزئيات لعدم انضباطها فلا بد ان يحصل من الكليات وما هذا الا احتياج
الى قانون عاصم ولا نسلم عدم الانحصار القانون العاصم في المنطق لانه عبارة عن مجموع قوانين
الاكتساب اعم من ان يكون هذه القوانين المدونة او غيرها فاذا ثبت الاحتياج الى القانون
العاصم ثبت الى المنطق ولو سلم عدم الانحصار فيه فنقول انا لا نعني ههنا حقيقة المحتاج اليه وهو بمعنى
لولاه لامتنع حتى يضرنا عدم الانحصار بل نعني به ما يترتب عليه العصمة ويصح ان يستعمل كلمة الفاء فيه
ولو على سبيل التجوز فيه ايماء الى انه بمعنى المترتب عليه ليس على الحقيقة لما لم من حيث الاستلزام
بين الترتب والاحتياج بل على المجاز بان يستعمل وقوع كلمة الفاء بين المحتاج وبعض افراد المحتاج اليه
وتقا... القانون لحصول العصمة ولو امكن [illegible]

جهنا الا انه القصد اشارة الى ذلك الخ ثم ان هذا المعنى متحقق في المنطق قياسا الى العصمة لان مراعاته
عاصمة عن الخطاء في الفكر فتامل ومن ثمة العصمة والسداد ومنه الهداية والارشاد **قوله** ما يبحث فيه
اي يبين فيه العوارض الذاتية انما التي بهذا التفسير لان البحث وان كان عبارة عن البيان مطلقا
لكن المقصود في تعريف الموضوع هو البحث عن احكامه او احواله بالدليل او التنبيه اذ ما ليس بمفتقر الى
احدهما كالقضايا البديهية الجلية فليس مما يبحث عنه في العلوم وكذلك المراد بالعوارض الذاتية
ليس العوارض مطلقا سواء كانت اعراضا له او لنوعه او لجنسه الذاتي بل من حيث انها اعراض
ذاتية له منسوبة اليه فالدليل المركب من قضيتين ليتادى الى مجهول وهذا اذا كانت المسئلة نظرية
او التنبيه المؤلف من قضيتين ليتصالح اذا كانت بديهية خفية اذ لا فائدة في جميع الواضحات وان ذكر
فانما ذكر على سبيل المبدئية فقط وتحمل هذه الاعراض الذاتية بهذه الحيثية اي من حيث انها اعراض
ذاتية للموضوع على موضوعات مسائله بتوزيعها وتقسيمها عليها بان يحمل عرض ذاتي له على موضوع
مسئلة والآخر على موضوع مسئلة اخرى من مسائل هذا العلم فان البحث والبيان انما هو بالاستدلال
او التنبيه في عرفهم ومحط البحث ومرجعه هو المحمول لكونه مقصودا بالاثبات دون الموضوع ليرجع البحث
اليه وطريقة التوزيع على المسائل بان يجعل محمول كل مسئلة مناسبا لموضوعه حتى ان موضوع المسئلة
ان كان عين موضوع العلم فيحمل عليه عرض ذاتي له نحو كل جسم فله حيز طبيعي وان كان نوع موضوعه فيحمل
عليه نوع عرض ذاتي له نحو كل فلك فله شكل طبيعي مستدير وهكذا اعلم انه يتوهم من التعريف للموضوع
هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي تلحقه لذاته او لما يساويه على ان العرض الذاتي المحمول كان
ما يلحق الموضوع لذاته او لما يساويه لانه اي العرض الذاتي لذاته او لما يساويه وتوضيحه ان ما يلحق الموضوع
بالنظر الى ذاته يعرض العرض الذاتي بواسطة الموضوع المساوي له وما يعرض الموضوع لعرضه المساوي
له فان كان ذلك المساوي هذا العرض الذاتي فيلحقه لذاته وان كان غيره فيعرض لما يساويه ولا اثر فيها

صدقه على موضوع المسئلة فانه قد يكون مغاير الموضوع العلم بان يكون نوعا منه او عرضا ذاتيا له
او نوعا لعرضه الذاتي ومحموله يكون عرضا ذاتيا لهذا الموضوع فيلزم صدق تعريف موضوعه على
موضوعيهما وذلك اي عدم توهم صدق تعريفه على العرض الذاتي وموضوع المسئلة لان الحيثية
التي هي حيثية كون العرض الذاتي عرضا ذاتيا للموضوع معتبرة ههنا كما صرح به الشيخ وغيره فلا يتوهم
صدقه عليهما اما تقرير عدم الصدق على الاول فهو ان الموضوع ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية من حيث
انها اعراض ذاتية له والعرض الذاتي للموضوع وان كان عرضا ذاتيا لعرضه الذاتي المساوي له في
الواقع لكن لم يبحث عنه لكونه عرضا ذاتيا لهذا العرض الذاتي بل يبحث عنه لكونه من الاعراض الذاتية
لمعروضه الذي هو الموضوع اذ مطلق عروض العرض الذاتي لشيء لا يستوجب كون ذلك الشيء موضوعا
للعلم ما لم يعتبر كونه عرضا ذاتيا لهذا الشيء فلا يصدق تعريفه عليه اما على الثاني فان موضوع المسئلة
اذا كان مغاير الموضوع العلم ومحمولها عين محموله فلا ريب ان البحث عن اعراض هذا الموضوع ليس
لكونها اعراضا لموضوع المسئلة بالذات بل من حيث انها اعراض ذاتية لموضوع العلم وان كان
محمولها غير محموله فالبحث عنها انما هو لتحصيل معرفة ثبوت هذه الاعراض لموضوع العلم اذ تحصيل
من العلم بثبوتها لموضوعاتها ثبوت المفهوم المردد لاصل الموضوع وبالجملة اثبات الاعراض
الذاتية لموضوعات المسائل ليس من حيث انها اعراض ذاتية لها بل من حيث انها راجعة
الى الاعراض الذاتية لموضوع العلم فلا يلزم صدق تعريفه عليها **قوله** اي مرجع هذا التفسير من
المحشي المحقق رح اما بالنظر الى ان مرجع البيان ومحط البحث هو المحمول الى محمول كان دون الموضوع
لان المقصود بالذات في العلوم معرفة احوال الاشياء لا تصور حقيقتها انفسها كيف والبحث المعتبر عندهم
ما يكون بالدليل او التنبيه بها لا يدل الا على ثبوت المحمول للموضوع دون بيان حقيقته وثبوته في نفسه
بالمركز انما او هو بالنظر الى ورود الاعتراض على قوله ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية على تقدير الفرق

بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما يأتي وتقريره ان المحمولين قد يكونان متغايرين فلا يكون محمولات
المسائل اعراضا ذاتية لموضوع العلم حتى يقع البحث في العلم عن العوارض موضوعه ووجه الدفع ان
المراد بالبحث عنها ان يرجع البحث اليها وان لم يكن مبحوثا عنها بالذات اذ من البين ان البحث
عن محمول المسئلة راجع الى البحث عن محمول العلم البتة بناء على ان البحث عن اعراض النوع ونوع العرض
كانه البحث عن اعراضه **قوله** وهى الخارج الخ اراد بالحمل واللحوق في تعريف الاعراض الحمل بالمواطاة
وهو ما يكون بلا واسطة في او ذو او له اذ الاعراض الذاتية تقع محمولات والحمل المعتبر في المسائل
هذا الحمل واما ذكر المبادي كالوجود والوحدة والكثرة وغيرها في الامثلة فهو من قبيل التسامح
حيث يذكر المبادي ويراد منها المشتقات كما صرح به السيد المحقق قدس سره الشريف في حاشيته على شرح
المطالع وحينئذ لا يقال ان مبادي العوارض ليست محمولة على معروضاتها بالمواطاة فلا يصح ذكرها
في الامثلة وفيه نظر من وجهين الاول بان الاعراض الذاتية لا يجب وقوعها محمولات فقط وثانيا
عدم تعلق البحث بالمبادي نفسها حتى يحتاج الى القول بالتسامح في ذكرها كيف والامور العامة كالوجود
والوحدة والكثرة لا يبحث عنها الا من حيث نفسها على طريق الموضوعية كما يقال الوجود زائد في الممكن
والتاويل بانه في قوة قولنا الممكن موجود بوجود زائد بعيد لان المستفاد منه شيئان اثبات نفس الوجود
للممكن وكونه زائدا عليه ومن البين ان الاول بديهي غير قابل للبحث والثاني مثبت للمدعى هو كون الامور
العامة نفسها متعينة للموضوعية اذ ليس مناط البحث الا كون الوجود زائدا والثاني بان العوارض
اللاحقة لموضوعاتها قد تكون صورا نحو كل جسم ففيه مبدأ ميل كما هو مصرح عن رئيسهم في الشفاء ومن
الظاهر ان مبدأ الميل صورة غير محمولة على الجسم بالمواطاة فالمناسب ان يراد بالحمل هو الحمل بالمعنى الاعم اشتقاقا
كان او مواطاة فالعرض بحسب اصطلاح فن البرهان عبارة عن الخارج المحمول على شيء حملا بالمواطاة
وهو يعم الجوهر والعرض وذلك غير العرض الذي بحسب اصطلاح قاطيغورياس بالعين المعجمة لغة يونانية

معناه المقولات العشر لان العرض في هذا الاصطلاح عبارة عن القائم بالموضوع وهو يشمل الجوهر
بالنسبة الى اجناسها والاجناس بالاضافة الى فصولها اعراض بالاصطلاح الاول دون الاصطلاح
الثاني لامتناع قيام الحقيقة الجوهرية المتاصلة بالموضوع كما ان الذاتي في فن البرهان عبارة عما يوجد
في الشيء سواء كان داخلا في قوامه ومحمولا عليه او عارضا لذاته او لما يساويه والموضوع فيه هو الذي
يبحث عن عوارضه الذاتية وهذا الذاتي والموضوع غير الذاتي في ايساغوجي اي مبحث الكليات
الخمس اذ يطلق الذاتي في عرفهم على ما لا يكون خارجا عن حقيقة الشيء فالنوع ايضا ذاتي لافراده بهذا
المعنى وغير الموضوع في فاطيغورياس لانه فيه عبارة عن المحل المستغني عن الحال المقوم له بالطبع ويقابله
الهيولى فانها محل متقوم بالصورة الجسمية الحالة وتسمى مادة وغير الموضوع بحسب اصطلاح مبحث القياس
ايضا لكونه عبارة عن المحكوم عليه في القضية الحملية واراد بالشيء في قوله يلحق الشيء ما يعم الواحد و
المتعدد الماخوذ من حيث الوحدة كالايصال الى المطلوب الفقهي في علم الاصول الذي موضوعه الكتاب
والسنة والاجماع والقياس لئلا تخرج الاعراض المبحوث عنها في العلوم التي موضوعاتها متعددة
وانت تعلم انه لو جعل المفهوم الواحد الاعم من الجنسي والنوعي والشخصي موضوعا ويعد ذلك المتعدد
من انواعه وافراده لكان انسب من جعل المتعدد المشترك في جهة واحدة موضوعا واراد به ما يعم
من الماخوذ مع حيثية وغير الماخوذ معها اي مع الحيثية الزائدة على حقيقته وليس التعميم بالنظر الى الحيثية
المطلقة والا فلا بد في كل علم من اخذ موضوعه مع حيثية ما سواء كانت عين حقيقته او زائدة عليها
لان اعتبار الحيثية المطلقة في الموضوع اي موضوع كان ضروري لئلا يلزم اختلاط العلم الاعلى
الالهي والعلم الادنى الطبيعي بحيث لا يتمايز احدهما عن الآخر اذ يبحث في العلم الاعلى من الاشياء
من حيث الوجود فلو اخذ موضوع العلم الادنى شيئا مطلقا كمطلق الجسم من غير اخذ حيثية
منه اصلا لكان موضوعه مشتملا على جميع الحيثيات التي منها حيثية الوجود والاطلاق فيفقد علمه

انه من حيث بحيثية الوجود وهذا هو لا تباينه موضوع العلم الاعلى وذلك يستوجب الاختلاط مسائل احد
العلمين بمسائل العلم الآخر فعلم من ذلك ان التعميم باعتبار الحيثية الزايدة دون المطلقة كيف وقد اشار اليه
اى تعميم الشيء من اعتباره مع حيثية زايدة وعدم اعتباره معها الشيخ الرئيس في برهان الشفاء حيث قال
موضوع العلم اما ان يكون قد اخذ على الاطلاق من حيث هويته وطبيعته التى هى عبارة من الماهية الماخوذة
من التشخص المساوق للوجود غير مشروط فيها زيادة معنى ثم طلبت عوارضه الذاتية المطلقة لهذا الموضوع
مثل العدد فانه من حيث هو بلا اشتراط معنى زايد عليه موضوع للحساب واما ان يكون قد اخذ لا على الاطلاق
ولكن من جهة اشتراط زيادة معنى على طبيعته من غير ان يكون ذلك المعنى فصلا منوعا ثم طلب عوارضه
الذاتية التى تلحقه من تلك الجهة مثل النظر في عوارض الاكر المتحركة فان البحث من عوارضها اللاحقة
لها انما هو من حيث التحرك الذى هو حيثية زايدة على طبيعتها والاكر بضم الاول وفتح الثانى جمع الكرة
بمعنى الكرة فقد ظهر لك من هذا البيان ان الحيثية في موضوع الحساب حيثية الاطلاقية وفايدتها شرح المرتبة
وفي الاكر حيثية زايدة فيكون الشيء اعم من الماخوذ مع حيثية زايدة وغير الماخوذ معها فتم الاستشهاد ومما ينبغى
ان يعلم ان الحيثية المعتبرة في الموضوعات ليست علة للحوق الاعراض الذاتية لها والا على تقدير ان يكون
تلك الحيثية عرضا ذاتيا يلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول كما ان موضوع الطب
ان الانسان من حيث الصحة والمرض وموضوع الطبيعى هو الجسم من حيث الحركة والسكون والحيثيتان في كلا العلمين
من الاعراض الذاتية المبحوثة عنها والجواب بان الحيثية ليست نفس الصحة والمرض والحركة والسكون بل
صلاحيتهما واستعدادهما فلا يلزم التقدم على نفسه لان المبحوثة عنها نفس هذه الامور لا هى وليست حيثية
وصلاحيتهما التى هى الحيثية لا يبحث عنها لا تحسم مادة الاشكال اذ الصلوح والاستعداد ايضا قد يبحث
عنهما كما يبحث في الطب عن بدن صالح للصحة والمرض وفي الطبيعى عن جسم مستعد للحركة والسكون ولا قيدا
لمعروضاتها حتى يقال ان الموضوع وما هو من متمماته يجب ان يكون مفروغا عنه في ذلك العلم وهذا

الحيثيات لو كانت تقييدية لا تكون مبحوثة عنها مع انه قد يبحث عنها كما مر آنفا بل كانت علة للبحث
عنها في نظر الباحث وحاصله لانه لا يبحث عن العوارض اللاحقة للموضوع الا من هذه الحيثية او قيدا
لمعروضاتها في نظر الباحث ايضا ليكون البحث مقصورا على تلك الحيثية مثل حيثية الايصال الى
المطلوب التصوري او التصديقي في موضوع المنطق ليس شرطا لعروض الجنسية والفصلية ونحوهما لمعروضيها
بان يكون متمما لعليتها الفاعلية كيف وجنسية الجنس وفصلية الفصل من اللوازم الذاتية التي ليست
معللا بعلة فلا تصح علية الحيثية عنها من تلك الجهة ايضا ولا قيدا لمعروضاتها بان يكون متمما لعليتها
القابلية كما سلف بل كان سببا للبحث او قيدا للموضوع في نظر الباحث فقط وحينئذ لا يرد ان
الحيثية المعتبرة في الموضوعات اذا لم تكن اطلاقية فلا بد ان تكون اما تعليلية او تقييدية ولا ثالث
لها وعلى التقديرين يلزم المحذور لان كثيرا ما تكون تلك الحيثيات من العوارض المبحوثة عنها وبهذا ظهر
انه لا حاجة الى تمييز المسألة المشتركة بين العلمين كحجية الاجماع المشتركة بين الاصول والكلام باختلاف
البراهين على ما هو المشهور بل يكفي تغاير الحيثيتين في نظر الباحث ليتميز كل منهما عن الآخر كالبحث عن حجيته
في الاصول من حيث اثباته للفرعيات وفي الكلام من حيث ان له دخلا في اثبات العقائد الدينية
وفيه ان تغاير الحيثيتين في نظر الباحث علة كان او قيدا مستلزم لاختلاف البراهين اذ لو كان البرهان
في كلا المسئلتين واحدا لكان جهة البحث واحدة فلم يتميز احد العلمين عن الآخر وحينئذ لا يصح اختلاف
الحيثيتين بدون الاختلاف في البرهان قال الشيخ الرئيس في برهان الشفاء ان جسم العالم او جرم
الفلك ينظر فيه المنجم والطبيعي جميعا ولكن الطبيعي ينظر في الجسم الكلي وهو موضوع العلم الطبيعي بشرط
ذلك الشرط وهو ان له مبدأ حركة وسكون بالذات وينظر فيه المنجم بشرط آخر وهو ان له كما ومقدارا
ما فهما وان اشتركا في البحث عن كروية ذلك الجسم لكنهما مختلفان بحسب النظر فهذا المنجم يجعل نظره
من جهة ما هو كم وله احوال تلحق الكم من الاوضاع والنسب ويستدل عليه من جهة رصد الحالات

عند الطلوع والغروب تساوى الابعاد في كل وقت وتلك الحالات لا تتصور الا عند الكروية وذلك.

اى الطبيعى بحسب نظره من حيث ما هو ذو طبيعة بسيطة لا تختلف مقتضاها وكل لا تختلف

مقتضى طبيعته لا يكون الا كرويا والمراد من الطبيعة ههنا هو الصورة النوعية اذ التحقيق ان موضوع

الطبيعى هو الجسم من حيث اشتماله على الصورة النوعية والعبارات المختلفة الواقعة في تعيين الحيثية

كلها راجعة اليها وليس المراد من الطبيعة ههنا ماهية الشئ وحقيقته ولا المزاج او الحرارة الغريزية او

القوة النباتية على ما وقع عليه اصطلاح الاطباء ولا ما عليه نظام الوجود ولا العناية الالهية كما

لا يخفى فقد ثبت مما نقل من الكلام ان شيئا واحدا قد يكون موضوعا للعلمين من دون تغاير الا

الحيثية التى بحسبها التغاير ليست علة للبحث ولا تقييدية بل هي في نظر الباحث فقط فالعلمان

كما يختلفان بحسب اختلاف الموضوعات كذلك يختلفان باختلاف جهة البحث وبهذا القدر تم الاستشهاد

قوله لذاته او لما يساويه الخ اى يلحقه لذاته بان لا يلحقه بواسطة ان يلحق شيئا آخر او يلحقه لما يساويه

بان يلحقه بواسطة لحوقه لشئ آخر لكن يشترط ان [في الواسطة] ذلك الشئ الذى هو الواسطة مساويا له اى لذى

الواسطة صدقا بحيث كلما صدق عليه ذلك الشئ صدق عليه الشئ الآخر كتعجب الضاحك للانسان بواسطة

كونه متعجبا او تحققا لا صدقا بحيث اذا تحقق احدهما تحقق الآخر من غير ان يصدق احدهما على الآخر.

كالحركة العارضة للكواكب طولا وعرضا بواسطة فلكيها الحامل والتدوير المباين الملازم لها وجودا

او عدما والواسطة في العروض فالمعتبر في القسم الاول ربما يقال له العرض الاولى كعروضه اولا وبالذات

نفي الواسطة في العروض التى هي عبارة عما يكون شيئ عارضا الشئ في ذاته حقيقة ثم بواسطته [بالعرض]

لامر آخر بنوع من العلاقة مجازا كالحركة اللاحقة لجالس السفينة بواسطتها ونفي احد قسمي الواسطة

في الثبوت وهو ان يكون كل من الواسطة وذي الواسطة معروضا حقيقيا للصفة بان يكون اتصاف

الواسطة بتلك الصفة سببا لاتصاف ذى الواسطة بها فالصفة قائمة بهما حقيقة ولها وجودان [اعتبارا]

البقيام بها اذ لا يلزم قيام عرض واحد بشخص بمحلين متغايرين ذاتا ووجودا كالحركة اللاحقة للمفتاح
بواسطة اليد وانما قيد بنفي هذا القسم من قسمي الواسطة في الثبوت لان وجود القسم الآخر الذي هو ما يكون
الواسطة فيه سببا لثبوت الصفة لذي الواسطة من غير اتصاف نفسها بها وانما لها حظ من السببية
فقط كالوجود العارض لزيد مثلا بواسطة الامكان لا يضر بالمقصود لانه هو اللحوق لذاته اذ الواسطة
فيه سبب محض وعلة بحتة غير متصفة بالعارض وانما الموصوف به ذو الواسطة لا غير حتى يمتنع اللحوق
بالذات والمعتبر في القسم الثاني تحقق احدهما من غير تعيين بان يتحقق الواسطة في العروض او الواسطة
في الثبوت المنفية في القسم الاول لكن لا مطلقا بل بشرط التساوي بين الواسطة وذيها صدقا او
تحققا واذا عرفت معنى العرض الذاتي فما يعرض الشيء بعد العروض للامر الاعم وان كان ذلك الاعم
جزءا له او الامر الاخص في الصدق والتحقق او للامر المباين له فيهما كالمحسوسية العارضة للمقدار بواسطة
الضوء لا يعد عرضا ذاتيا لذلك الشيء بل يعد عرضا غريبا بالنسبة اليه لانه احق بان يعد من احوال
هذا الاعم او الاخص او المباين لا من احوال ذلك الشيء وهذا في الواسطة في العروض ظاهر اذ الاعراض
ليست حقيقة بذي الواسطة حقيقة حتى يعد من احواله اما فيما يكون الواسطة وذو الواسطة كلاهما
معروضين حقيقة فكذلك الا انهم بالنظر الى تشابه الواسطة في العروض في ثبوت الصفة لذي الواسطة
بالذات عدوه من العرض الغريب ايضا لا يخفى وما يعرض له بعد عروضه لما يساويه وان كان احق بان
يعد من احوال ذلك المساوي لا من احوال هذا الشيء لكنه يعد من احوال هذا الشيء للارتباط والاتحاد بينه وبين
مساويه وعدم انفكاك بينهما في الصدق او التحقق فلا ضير في عده من احوالهما معا فلا يخرج عن اطلاق
العرض الذاتي عليه بخلاف العارض لاجل الاعم او الاخص فانه لا يصح فيه عد عوارض احدهما
من عوارض الآخر لعدم ذلك الارتباط وجواز الانفكاك بينهما وفيه ان ذلك في المتساويين بحسب
الصدق مسلم للاتحاد في الوجود اما في المتساويين بحسب التحقق كما في المباين المساوي فممنوع لعدم

ذلك الاتحاد وعدم الانفكاك معا بقاء الاستوجيه ان يعد العارض لاحدهما عارضا للآخر الاترى

ان عوارض الابوة لا تعد من عوارض البنوة مع كونهما متضايفين فاينا في العرض الذاتي هو العارض

لاجل الاعم او الاخص على الوجه الذي سبق من كونهما واسطة في العروض او واسطة في الثبوت بالمعنى

الاول العارض الذي هو الاعم او الاخص فان كل واحد من الجنس والفصل عرض ذاتي للآخر لانتفاء الواسطة

المذكورة بينهما مع ان كلا منهما ليس مساويا بالمعروض بل بينهما عموم مطلقا ولما فرغ من تحقيق

حقيقة الاعراض الذاتية فشرع في تقسيمها فقال فالعرض الذاتي يمكن ان يختص بطبيعة المعروض

من حيث هي ولا يتجاوز عن الطبيعة الى الافراد كلية كانت او جزئية ذهنيا او خارجية كالجنسية

العارضة للحيوان لا يجوز ان يتجاوز عنه الى افراده النوعية وكذا النوعية اللاحقة للانسان غير

سارية الى افراده الشخصية لكن هذا القسم لا يبحث عنه في العلوم لان المسايل هي القضايا المتعارفة

التي ليس الحكم فيها الا على الطبيعة من حيث انطباقها على الافراد وما ليس فيه الحكم الا على الطبيعة فقط

لا يكون من مسايل العلم فلا يكون مبحوثا عنه ويمكن ان لا يختص بطبيعته من حيث هي بل يسري

الى الافراد فيكون هذا العرض مساويا لما هو عارض له او اعم منه او اخص مطلقا او من وجه لجواز

ان لا يكون بينهما واسطة لا في العروض ولا في الثبوت اصلا ويكون العرض مما تستدعيه الذات

ولازما من لوازمها او تكون واسطة في الثبوت لكن القسم المنفي في العرض الاولي بل القسم الآخر

الذي لا تكون الواسطة فيه معروضا وتكون هذه الواسطة مساوية للمعروض او اعم او اخص منه مطلقا

او من وجه بحسب الصدق او بحسب التحقق فيكون العارض العام كذلك ضرورة انه يوجد بوجود الواسطة

وينتفي بانتفائها لكونها علة لثبوته ولا يقدح عموم هذه الواسطة وخصوصها في كونه عرضا ذاتيا

لان الواسطة بهذا المعنى سفير محض والعارض انما يعرض لذي الواسطة فقط فتدبر وبما ذكرنا من

اشتراط المساواة في العرض الغير الاولي بين الواسطة وذيها ومن كونهما معروضا حقيقيا

للعرض نظير ان في تمثيل اللاحق بواسطة الامر المساوي بوجود الضحك اللاحق للانسان بواسطة التعجب
والتعجب اللاحق له بواسطة ادراك الامر الغريب ونحوهما من الامثلة كما هو المشهور بينهم مسامحة من
وجهين احدهما بارادة المشتق من لفظ المصدر وثانيهما بجعل مفهوم المشتق واسطة باعتبار اخذ
المفهوم الخاص الذي هو الانسان في مفهومه لان المراد من الوسائط مفهوماتها ضرورة ان المساواة
وغيرها من النسب كالمباينة والعموم والخصوص انما هي بحسب المفهوم الكلي صدقا وتحققا ولا
شك ان مفهوم المتعجب والمدرك ليس معروضا حقيقيا للضاحك والمتعجب كيف ومفهوم المتعجب ليس
بضاحك ولا مفهوم المدرك بمتعجب بل المعروض مصداقهما هو الانسان من حيث قيام التعجب والادراك
به فلا بد من الحمل على خلاف الظاهر وما قال المحشي المحقق رح في حاشية شرح التجريد ان كل مفهوم يصدق
على فرد شيء فهو يصدق على مفهومه وطبيعته من حيث هي بان يوخذ في مرتبة لا بشرط شيء لاتحاده
معه فكانه اراد بمفهومه المفهوم الذاتي لا ما يشمل العرض ايضا حتى يقال ان صدق الضاحك على
افراد المتعجب صدق على مفهومه للاتحاد بينهما اذ التعجب ليس ذاتيا لافراده بل هو عرضي لها فلا يكون
مفهومه معروضا وفيه ان التخصيص بالذاتي مما يابى عنه كلامه في تلك الحاشية لان كلامه في الرسم
لمفهوم المشتق بمفهوم مشتق آخر وذلك عرضي لافراده لا ذاتي كما لا يخفى او اراد بالصدق على ذلك المفهوم
ما يشمل الصدق لا على سبيل الحقيقة اي الصدق بالعرض المختص بالاول فحينئذ يكون الصدق على الفرد
صدقا على مفهومه بالعرض البتة وذلك القدر وان كان كافيا لصحة تعريف مفهوم مشتق بمفهوم مشتق
آخر لكن لا يكفي لدفع المسامحة اذ الصدق بالعرض لا يقتضي ان يكون مفهوم الموضوع الذي هو الواسطة
بالمعنى المعتبر ههنا معروضا حقيقيا لعرضي المحمول والا لزم ان لا يكون المراد بالصدق ما قلنا تحقيقا
انه لا يصح ذلك الاستلزام مطلقا كيف ومناط الصدق للعوارض هو قيام مبدأ الاشتقاق بالموضوع
ولا يلزم من قيام المبدأ بالفرد قيامه بالمفهوم من حيث هو حتى يصح ذلك الاستلزام وانت تعلم ان

هذا التعليل يدوم لا اساس الصدق على المفهوم الذاتي ايضا اذ الفردية صادقة على الفرد ولا يصدق
على مفهومه من حيث هو وكذا الصدق على المفهوم العرضي ولو بالعرض لان النوع فرد للعرض العام
وصادق عليه النوعية وغير صادقة على العرض العام ولو صدق عرضيا فلا يصح ذلك الا في العوارض
التي يتصور عروضها للمفهوم والتحقيق ان الامر المساوي بينها له اعتباران الاول اعتباره من
حيث نفس مفهومه وبهذا الاعتبار عرض ذاتي للشيء وواسطة وليس في عروض عرض آخر باصلا لعدم كونه
معروضا لهذا الآخر والثاني اعتباره من حيث انه ماخوذ مع الطبيعة الانسانية ومتحد معها ولو
اتحادا بالعرض فهو بهذا الاعتبار معروض لعرض ذاتي آخر فالمتعجب من حيث انه هو من غير لحاظ
الاتحاد مع الطبيعة الانسانية في مرتبته لا بشرط شيء عرض ذاتي للانسان ومن حيث هو ماخوذ
مع الطبيعة الانسانية ومتحد معها معروض للضاحك وواسطة في عروضه للانسان لانه لا يعتبر ضاحكا
الا بواسطة كونه متعجبا فليتامل قيل فيه اشارة الى لزوم كون الانسان معروضا للضاحك مرتين مرة
في ضمن المتعجب ومرة بنفسه وهو باطل قوله على ما ذكره المتاخرون الخ متعلق بتفسير الموضوع بما يبحث
فيه عن عوارضه الذاتية لا بتعريف العرض الذاتي ولا بتوجيه تفسير الموضوع حتى يتوهم ان هذا التعريف
والتوجيه مختار للقدماء واما المتاخرون فعرفوا العرض الذاتي بما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه او لجزئه
الاعم فما جعله المحقق مذهب المتاخرين هو الا مذهب المتقدمين وحينئذ المراد بالمتاخرين العلماء المتاخرون
فان العلماء المتقدمين ومنهم الشيخ الرئيس قد جوزوا البحث عما ليس عرضا ذاتيا لموضوع العلم حيث
فسر موضوع الصناعة في الشفاء بما يبحث فيها عن الاحوال المنسوبة اليها كما سيأتي ويحتمل ان يتعلق
بتفسير العرض الذاتي وحده هو ما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه او مع تفسير الموضوع وتوجيهه والمراد
بالمتاخرين جمهورهم كالعلامة الرازي والمحقق الشريف ومن يحذو حذوهما واشار بهذا الاطلاق
الى ان خالفه بعضهم حيث زعموا ان ما يلحق الشيء لجزئه الاعم كالحركة بالارادة العارض للانسان بواسطة

الحيوان عرض ذاتي خلاف لا يعتد به ولا يشير بهذا التقييد الى خلاف المتقدمين وكيف يصح ذلك فان
الشيخ مع انه من العلماء المتقدمين قد وصف هذا التفسير في برهان الشفاء بانه اشد تحقيقا وما نقل في
ذلك خلافهم مع انه لو كان لهم فيه خلاف لما اهمله قوله او بان يجعل نوعه الخ او بان يجعل جزئه اي
اي جزء نوع موضوع العلم موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي للنوع والمراد بالجزء الجزء الخارجي
لا المحمولي فانه قد يكون اعم كما يقال الصورة تفسد وتتبدل على ما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات فان
الصورة النوعية الكائنة او الفاسدة جزء للجسم العنصري الذي هو نوع موضوع العلم وفيه ان تجويز البحث
عن الصورة النوعية ليس من جهة انها جزء لنوع موضوعه بل من حيث انها عرض ذاتي للموضوع هو الجسم
المطلق فلا فائدة في تجويز البحث عن الجزء من حيث انه جزء هذا اذا كان ضمير جزئه راجعا الى نوع موضوع
العلم واما اذا ارجع الى الموضوع فالمراد بالصورة الصورة الجسمية وبالتبدل تبدل اشخاصها
والا فالصورة النوعية ليست بجزء للجسم الطبيعي المطلق بل من لواحقه ويؤيده ما في الحاشية اي موضوع
المسئلة ههنا جزء لموضوع العلم ومحمولها اي الكون والفساد عرض ذاتي لنوع موضوع العلم فانه
يلحق الجسم العنصري البسيط بواسطة الهيولى العنصرية المساوية له تحقيقا انتهى انما صار الكون والفساد
عرضا ذاتيا للنوع لان الجسم الفلكي لا يقبلهما قوله لا يعرضه اي النوع بواسطة امر اعم منه وواسطة
في الثبوت على احد القسمين المعتبر في العرض الاولي ولموضوع العلم نفيا وفي غير الاولي اثباتا ما نشترط
التساوي ولا القسم الآخر منهما وهو ما لا يكون الواسطة فيه معروضا لانها غير محض لا يضر عمومه عن
موضوع العلم فلا حاجة فيه الى اشتراط عدم التجاوز او واسطة في العروض لنشترط ان لا يتجاوز في ذلك
الاعم في العموم عن موضوع العلم سواء كان مساويا له او اخص منه لئلا يكون البحث في العلم عن العرض
الغريب لموضوعه والبحث عما هو عرض ذاتي لنوع موضوع العلم او لنوع عرضه الذاتي واشكال ان
في الظاهر بحثا عن العرض الغريب لموضوع العلم لكونهما غير عارضين له لذاته او لما يساويه بل لامر اخص

لكنه في الحقيقة بحث عن العرض الذي تحته الى جوعه اى البحث عنه بناء على الفرق بين محمولات العلم و
محمولات المسئلة وعدم لزوم العينية بينهما فهذا الشرط الذى هو عدم التجاوز انما هو على تقدير الفرق
بين المحمولين وبقاء تعريف الموضوع على حاله واما على تقدير المساهمة وحمل الاعراض الواقعة
في تعريف الموضوع على خلاف الظاهر بان يراد بها ما يعرض الشيء للامر مساو او اعم او اخص
وتجويز البحث عن العوارض الغريبة فلا حاجة اليه لان هذا الشرط انما كان لاخراج العرض الغريب
عنه فلما جوز البحث عنه بدخوله في تعريف العرض فلا فائدة في ذلك الاشتراط قيل لتجويز البحث عن العرض
الغريب ايضا لابد ان يشترط بذلك لئلا يلزم خروج البحث عن موضوع الصناعة عند البحث عن العارض
لاجل الاعم وفيه انه لا يلزم الخروج الا اذا جعل ذلك الاعم موضوع المسئلة واما اذا كان موضوعها نفس
موضوع العلم او نوعه او عرضه الذاتى ومحمولها هذا العارض لاجل الاعم فلا يلزم ذلك قوله او يجعل
عرضه الذاتي الخ ههنا اربع صور تعرض المحشي المحقق عن مثال صورة واحدة منها اعتمادا على استخراج
المحصلين الاولى ان يجعل عرضه الذاتي موضوع المسئلة ويثبت له العرض الذاتي له اى لذلك العرض الذاتي
كقولهم كل حركة تنطبق على الزمان فالحركة التي وقعت موضوعا لهذه المسئلة عرض ذاتي لموضوع العلم
هو الجسم والانطباق الثابت لها من عوارضها الذاتية والثانية ان يجعل العرض الذاتي لموضوع العلم
موضوع المسئلة ويثبت له ما يلحقه لامر اعم منه بشرط لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم كقولهم كل حركة تنقسم
الى غير النهاية فالانقسام عارض للحركة التي هي عرض ذاتي لموضوع العلم بواسطة الاتصال الذى هو اعم منها
لوجوده فيها وفي غيرها من الجسم والزمان لكن لم يتجاوز في العموم عن موضوع العلم هو الجسم من عوارضه
بلا واسطة او بواسطة كالزمان حتى يكون عرضا غريبا ولا ينتقض بالبعد المجرد لان الكلام على طريقة
المشائين وهم غير قائلين به والثالثة ان يجعل نوع العرض الذاتي لموضوع العلم موضوع المسئلة
ويثبت له عرض ذاتي له اى لهذا النوع ومثاله ما ذكره هو كل متحرك بحركتين مستقيمتين لابد ان يسكن بينهما

فان متحرك بالحركتين المستقيمتين نوع العرض الذاتي للذي هو المتحرك الغير المقيد بقيد الاستقامة

والسكون بينهما عرض ذاتي له والبعد ان يجعل نوع العرض الذاتي لموضوع للعلم موضوع المسئلة ويثبت

له ما يلحقه للذي هو اعم منه كقولهم كل حركة بطيئة لا تتخلل السكون بينها فان عدم تخلل السكون عارض للحركة البطيئة

التي هي نوع من انواع الحركة المطلقة العارضة لموضوع العلم بواسطة الاتصال الاعم من الحركة بحيث

لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم وعوارضه كما عرفت وبالجملة قد يكون موضوع المسئلة نفس موضوع العلم

نحو كل جسم متحيز وقد يكون نوعه كما يقال كل فلك متحرك على الاستدارة دائما وقد يكون جزءه كقولهم

الصورة تفسد وتبدل باخرى وقد مر تحقيقه وقد يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم او نوعه اي نوع

عرض ذاتي له وقد مر مثالهما وقد يكون عرضا ذاتيا لعرض ذاتي لموضوع العلم نحو هل الزمان يصح انعدامه

فالزمان عارض للحركة وهي من عوارض الجسم وقد يكون عرضا ذاتيا لعرض ذاتي للعرض الذاتي له

كالتقدم والتاخر العارضين للزمان العارض للحركة العارضة للجسم وقد يكون عرضا ذاتيا لنوع موضوع

العلم كما يقال هل الشوق يكفي في اقتضاء الحركة فالشوق عرض ذاتي للحيوان وهو نوع للجسم وعرضا

ذاتيا لنوع العرض الذاتي كقولهم كل حركة حافظة للزمان فهي غير منقطعة فعدم الانقطاع عارض

للحركة الحافظة التي هي عرض ذاتي لنوع الحركة هو الحركة المستديرة وقد يكون مجموعهما عرضا ذاتيا ونوعه

نوعه وعرضا ذاتيا لعرض ذاتي وعرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم وعرضا ذاتيا لنوع العرض الذاتي

كما مر في الامثلة من تحيز والحركة على الاستدارة والانطباق على الزمان والسكون بين الحركتين

فالتحرك على الاستدارة نوع للعرض الذاتي الذي هو الحركة مطلقا

المستقيمتين وربما يكون موضوع المسئلة نفس موضوع العلم مع العرض الذاتي لهذا الموضوع ونوع

موضوع العلم مع العرض الذاتي له اي الموضوع ونوع موضوع العلم مع عرضه الذاتي اي العرض لهذا النوع

وعرضا ذاتيا لعرض ذاتي مع العرض الذاتي فالاول كما يقال هل الجسم المتحرك يجتمع فيه اقتضاء وقسر

طبيعي معا فالجسم مع التحرك الذي هو عرض ذاتي له نوع موضوع المسئلة والثاني كقولهم هل الحيوان

للمتحرك بخلوه عن ارادة فالحيوان الابلق مع العرض الذاتي لموضوع العلم هو الجسم موضوع المسئلة وثانيا
مثل ان يقال بل الحيوان المريد يتخلف حركته عن ارادة التحريك فههنا موضوع المسئلة هو الحيوان النوع
مع عرضه الذاتي الذي هو الارادة والرابع نحو بل بطوء الحركة يتخلل السكون فالبطوء العارض للحركة
التي من عوارض موضوع العلم وقع معها موضوعا للمسئلة والحاصل ان طريق البحث ليس منحصرا
فيما ذكره المحشي المحقق رح بل المدار على ان لا يكون البحث خارجا عن اصناف موضوع العلم واصناف
اعراضه الذاتية المنسوبة اليه كما مر تفصيلها **قوله** وقد نقل الشيخ الى الاسلاف لاحد ان ما يعرض الشيء
للاخص بان يلحقه بواسطة انواعه وانواع اعراضه الذاتية عرض غريب بحسب الحقيقة والاسلاف
اى ان ما هو عرض غريب لموضوع العلم لا نسبة الى الموضوع ولا يعد من احواله المنسوبة اليه ولا يبحث
عنه في العلم اصلا وانما الاعراض الذاتية الواقعة في تعريف الموضوع هي الاحوال المنسوبة اليه الا مجرد ذكرها
اى ذكر العوارض الذاتية بعد تمنعه عبارة الشيخ للبيان والتفسير لبيان التغيير حتى تكون تلك العبارة
قوله منه نصا على ما اراده المحشي المحقق رحمه الله من تجويز البحث في العلم عن الاعراض الغريبة لموضوعه حيث حمل
عن الاحوال المنسوبة اليها على تجويز البحث عن العوارض الغير الذاتية بقرينة عطف العوارض الذاتية
عليه واما العوارض الذاتية المذكورة في تعريف المسائل من ان محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع
او لانواعه او عوارضه فكان المراد منها العوارض الذاتية الشاملة لافراد الموضوع اى موضوعات المسائل
على الاطلاق والعموم سواء كانت شاملة لجميع افراده منفردا او على سبيل التقابل فان العرض الذاتي
منه ما يشمل جميع افراد الموضوع على الاطلاق والانفراد كالتحيز للجسم فانه عارض لكل فرد منه ومنه
ما يشملها على سبيل التقابل كالزوجية الثابتة للعدد فانها وان كانت مختصة ببعض افراده لكنها
مع المقابل الذي هو الفردية شاملة لجميعها وحينئذ العوارض الذاتية لانواع الموضوع وانواع اعراضه
الذاتية وان لم يكن اعراضا ذاتية له على الانفراد لكنها من عوارض الذاتية على التقابل وبالجملة لا يبحث

لا عن الاعراض الذاتية للموضوع شاملة كانت او غير شاملة كما نص من الشيخ في تجويز البحث عن الاعراض
الغريبة اصلا وقد قال تلميذه بهمنيار في التحصيل ولو كانت الاعراض الغريبة يبحث عنها في العلوم لكان
يدخل كل علم في كل علم ولم يبق التباين بين العلوم اذ لا شبهة في ان اعراض موضوع كل علم اعراض لموضوع
علم آخر ولاحق له بواسطة المباين او الاعم او الاخص وصار النظر في موضوع علم ليس النظر في موضوع علم
مخصوص بل يكون النظر في موضوع علم نظرا في موضوع علم آخر لاتحاد العوارض ولكان العلم الجزئي علما كليا
لان موضوع العلم الكلي اعم من موضوع العلم الجزئي والعوارض اللاحقة لموضوعه اعراض للنوع العلم
الجزئي على ذلك التقدير ولما كانت العلوم متباينة اذ تباين العلوم بتباين الموضوعات وتباينها انما هو
تباين العوارض فاذا كانت العوارض متحدة فلا تباين بينهما فان قلت ان الشيخ قد جوز البحث عن الاعراض
اللاحقة لامر اخص حيث قال يبحث في العلوم عن الاحوال المختصة بالانواع فكيف التوفيق قلنا
ان البحث عنها ليس من حيث عروضها لامر اخص بل من حيث انها عارضة للطبيعة من حيث هي كما
سيأتي واعترض عليه المولى المحقق ملك العلماء قدس سره ان صاحب التحصيل لعله اراد بالاعراض الغريبة
ما لا تكون غرابتها بالنظر الى موضوعات المسائل وموضوع الصناعة جميعا لان هذه الاحتمالات
الاربعة المذكورة انما تلزم على هذا اما لو كانت غرابتها بالنسبة الى موضوع الصناعة فقط كما فيما نحن
فيه فكلا كيف ولا يلزم من تجويز البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع الصناعة التي كانت اعراضا ذاتية
لموضوع المسئلة اعني الانواع او انواع الاعراض دخول كل علم في علم آخر وصيرورة النظر لا في موضوع
مخصوص بل يلزم دخول الابحاث المتعلقة بانواع الموضوع وانواع اعراضه في العلم ولا شناعة فيه
اصلا وقد نص الشيخ على ان موضوع الفن اذا كان نوعا لموضوع الصناعة ولم يوجد معه حيثية لا توخذ في
موضوع العلم فهذا الفن جزء من ذلك العلم البتة كما في السماء والعالم والطبيعي وكذا لا يلزم على هذا التقدير
صيرورة العلم الجزئي علما كليا لان الكلي يبحث فيه عما يعرض الشيء من حيث الوجود الذي هو اعم الحيثيات

وههنا لا يلزم كون البحث من تلك الحيثية حتى يصير العلم الجزئي كليا ولا عدم تباين العلوم اذ كل علم لا يبحث فيه عن موضوع علم آخر ولا عن نوعه او عرضه او نوع عرضه فهو مغاير لذلك العلم فلا تايد بهذا الكلام اصلا والذي اوقع المحشي المدقق رحمه الله في هذه التاويلات البعيدة انه راى في بعض عبارات القوم ان الاعراض الغريبة لا تبحث عنها ولم يتفطن انهم لم يريدوا بذلك انه لا يبحث عن الاعراض الغريبة للموضوع اصلا الا بان تثبت له اولا لنوعه او اعراضه حتى ينفعه بل ارادوا به ان الاعراض الغريبة لا تبحث عنها بان تجعل محمولة لما هي اعراض غريبة له وينعقد منها قضية لما قالوا ان شرط المسايل البرهانية ان تكون محمولاتها اعراضا ذاتية لموضوعاتها ولا يلزم منه عدم جواز البحث عن الاعراض الغريبة للموضوع مطلقا كيف ولو لم يجز البحث الا عن الاعراض الذاتية لموضوع الصناعة لم يجز وقوع موضوع المسايل الا موضوع الصناعة دون نوعه ونوع اعراضه لان الاعراض الذاتية للموضوع اعراض غريبة لانواعه وانواع اعراضه وعارضة لها بواسطة امر اعم فلو وقع موضوع المسئلة نوع موضوع الصناعة او نوع اعراضه لكان المحمول الذي هو عرض ذاتي لموضوع الصناعة عرضا غريبا لموضوع المسئلة مع ان المسايل البرهانية يجب ان تكون محمولاتها اعراضا ذاتية لموضوعاتها فتامل **قوله** او مبني على الفرق اصلا اي حاصل كلام المحشي المحقق رح في التفصي عن لزوم البحث عن العرض الغريب بعد الاغماض عن عدم بحث عنه بانحاء المسامحة في تعريف الموضوع ان موضوع العلم كما يكون عين موضوع المسئلة وغيره كذا المحمول العلم قد يكون عين محمول المسئلة وقد يكون غيره الاول كقولهم كل جسم فله حيز طبيعي فالحيز الطبيعي الذي وقع ههنا محمول المسئلة ليس مغاير المحمول العلم لعدم المغايرة بين الموضوعين والثاني نحو كل فلك لا يقبل الخرق والالتيام فان عدم القبول الذي هو محمول المسئلة ههنا ليس عين محمول العلم لكونه من عوارض نوع موضوعه هو الجسم لكن المبحوث عنه في الحقيقة على كلا التقديرين محمول العلم اما على تقدير العينية فهو ظاهر واما على تقدير الغيرية فمحمول المسئلة وان لم يكن من الاعراض الذاتية لموضوع

العلم بحسب نفسه بل هو عرض غريب له لكن اذا اعتبر ذلك المحمول مع مقابله واخذ مفهوم مردد بين محمولات المسائل
المتقابلة اي امر دائر بينها يقع محمولا للعلم ويكون عرضا ذاتيا لموضوعه باثبات كل شق منه لنوع نوع منه
فعلى تقدير تسليم لم يتجاوز البحث عن العرض الذاتي لموضوع العلم فصار المبحوث عنه في الحقيقة هو محمول العلم
وانت تعلم ان المفهوم المردد بين امتناع الخرق ومقابله مثلا ليس امرا حقيقيا بل من الامور الاعتبارية
الحاصلة بتعمل العقل واعتباره من محمولات المسائل هو ما يبحث عنه في العلوم على ما يحكم به الضرورة الغير
المشوبة بالوهم هو احوال حقيقية متحققة في انفسها من غير تعمل الاعتبارية اذ لا كمال في معرفة الاعتباريات
وفيه ان المفهوم المردد ليس من الامور الاختراعية الصرفة الغير المتحققة في الواقع لا من حيث الذات و
لا من جهة المنشأ بل هو من الامور التي ينتزعه العقل من منشأ صحيح وذلك القدر كاف لتعلق البحث
به ولا يجب كونه من الامور العينية الا ترى ان الذاتية والاشتراك مع عدم كونها من الموجودات
العينية يبحث عنها ويقصد اثباتها بالوجود فتدبر وايضا اذا قصد من اثبات الاعراض الذاتية للانواع
اثبات المفهوم المردد لموضوع العلم يلزم حينئذ ان لا يكون اثبات محمولات المسائل او المسائل
انفسها مقصودة بالذات بل يصير المقصود شيئا آخر ويكون تلك المحمولات لعوارض غريبة غير مطلوبات
في المسائل مع ان الضرورة تشهد بخلافه قال الشيخ الرئيس في برهان الشفاء ان العوارض الغريبة
لا تجعل مطلوبات في مسائل الصناعة البرهانية لعدم صلوحها لتعلق اليقين الدائم بها وانت خبير بان
القصد وان تعلق اولا بالاحوال الذاتية لموضوع العلم لكنه تعلق ثانيا في ضمن المسائل بمحمولاتها
فلا يلزم خلو القصد عنها مطلقا وتلك المحمولات وان كانت اعراضا غريبة بالنسبة الى موضوع العلم لكن بالنسبة الى موضوعاتها
فكلا حتى يلزم كونها غير مقصودة في المسائل والتحقيق المقام بحيث يندفع به الايراد عن تعريف المتأخرين
ان المعتبر في موضوع العلم هو نفس الطبيعة من حيث هي ومطلق الشيء من غير اعتبار امر زائد عليه حتى الا
اي موضوع الهندسة لا الطبيعة المتناولة لكل فرد من حيث العموم ولا الموجود في العقد [illegible] من حيث الخصوص

والا لما كانت الاحوال العارضة لها من حيث الخصوص على تقدير الاول والعوارض اللاحقة لها من حيث
العموم على الثاني مبحوثة عنها لتباين الحيثيتين ثم لما صارت الطبيعة بذلك الاعتبار مشتملة على جميع مراتبها
وحيثياتها فما يلحقها من العوارض من حيث العموم والخصوص فهو عرض ذاتي لها من حيث هي لاتحادها معها
ذاتا ووجودا فتكون احكامها عين احكامها وان كان ذلك عرضا غريبا لها من حيث العموم والخصوص
فمثلا موضوع العلم الطبيعي هو الجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي بلا اشتراط امر زايد عليها لا من حيث شموله
لكل فرد على سبيل العموم ولا من حيث تناوله لبعض الافراد على الخصوص فما يلحقه من حيث العموم كالتحيز مثلا
ومن حيث الخصوص كالقوة اللامسة اللاحقة له بواسطة الحيوان عرض ذاتي للطبيعة من حيث هي لما عرفت
من الاتحاد بينهما وان كان ما يلحقه من حيث الخصوص عرضا غريبا للطبيعة العامة وكذا ما يعرضه من حيث العموم
عرض غريب بالنسبة الى الطبيعة الخاصة واذا عرفت ذلك فالعارض للشيء لامر اخص منه ان اعتبر
فيه اتحاد ذلك الاخص مع المعروض الذي هو نفس الشيء من حيث هو ولو بالعرض بان يعتبر ذلك
الاخص نحوا من انحاء هذا الشيء المطلق وحصة من حصصه مع عزل اللحاظ عن خصوصه وتعينه فهو بهذا الاعتبار
من الاعراض الذاتية له لاتحادهما في الوجود الذي هو مناط العروض وان اعتبر تعين هذا الاخص وخصوصه
ولوحظت الاحوال العارضة له من حيث الخصوصية فهو بهذا الاعتبار من الاعراض الغريبة له لانفصالها
عنه في هذا اللحاظ وهذا البيان لا يجري في العارض للشيء لامر اعم حتى يكون عرضا ذاتيا له باعتبار و
عرضا غريبا له باعتبار آخر فان الاعم اي مطلق الطبيعة من حيث هي لا الطبيعة العامة لانها ليست موجودة
في الخارج ولا متحدة مع الاخص بوحدته المبهمة صالح لان تحصل بكل قيد اعتبر معه وتتحد مع الاخص اي اخص
كان اتحادا بالذات او بالعرض فيمكن حينئذ ان ينسب وجود ذلك الاخص الى الاعم من حيث هو ويكون الاعراض
الذاتية له اعراضا ذاتية للاعم والاخص بوحدته المتشخصة ليس يتحد مع وجود الاعم لجواز وجوده في ضمن
وجود اخص آخر حتى يكون كذلك وحينئذ لا يمكن انتساب العوارض اللاحقة للاعم بمرتبة وجوده الى الاخص فتدبر

وفيه ان العوارض اللاحقة للاخص لو كانت اعراضا ذاتية للطبيعة الاعم من حيث هي للزم عدم تمايز العلوم
وتداخل بعضها في بعض لكون العلم الجزئي علما كليا لان الجسم مثلا متحد مع طبيعة الموجود بما هو موجود
على ذلك التقدير فيكون العوارض اللاحقة له اعراضا ذاتية للموجود نظرا الى هذا الاتحاد والجواب
بان الاعراض المبحوثة عنها في العلم الجزئي وان كانت بالنظر الى ذلك الاتحاد اعراضا ذاتية لموضوع
العلم الكلي لكن التمايز بينها بالحيثية التي في نظر الباحث وحيث البحث لا يدفع الخلط والخبط اذ المتعلم
الناظر في الطبيعي مثلا اذا اورد عليه قولنا كل جسم فله حيز طبيعي وشكل كذلك فلا يدري انه مسئلة من الالهي
او من الطبيعي لان التحيز او التشكل كما هو عرض ذاتي للجسم كذلك عرض ذاتي للموجود المطلق على هذا التقدير
فكيف يجديه الحيثية في نظر الباحث الا ان يقال ان مدار التمايز على تباين الموضوعات دون المحمولات
فما يكون موضوعه الموجود المطلق فهو من الالهي وما يكون موضوعه الجسم فهو من الطبيعي فتأمل جدا او يقال
في دفع الايراد ان موضوع العلم الطبيعي هو حقيقة الجسم الطبيعي مثلا من حيث انها سارية وموجودة
في الافراد جميعها او بعضها لا حقيقة من حيث هي والحيثية الماخوذة فيها حيثية تقييدية معتبرة
في اللحاظ فقط وهذا المركب التقييدي شرح وعنوان لمرتبة من المراتب الماهية من حيث هي اخص منها لان
هذه المرتبة مقصورة على صلوحها لان يوجد في الكل او البعض والماهية من حيث هي قد توجد بوجود الافراد
وتتصف باحكامها وقد توجد مجردة عنها ماخوذة مع الوحدة الذاتية وايضا هي مغايرة للمرتبة الشخصية
لاباء لها عن الصدق على الكثير وبهذا التقرير اندفع ما اورده الفاضل السنديلي رحمه الله ان الحيثية ان كانت
اطلاقية فلا يورث التقييد وان كانت تقييدية فالموضوع اما هذا المركب التقييدي او مرتبة الماهية الموجودة
في الخارج او الذهن والاول باطل ضرورة وعلى الثاني يلزم كون الموضوع امر تشخصيا لان الماهية على
هذا التقدير ماهية من حيث الخصوصية وان كانت تعليلية فلا موضوع الا الماهية من حيث هي لان الحيثية
حينئذ خارجة من حقيقة فيعود الى التحقيق السابق ووجه الاندفاع ظاهر فيبحث في العلم عما هو عرض ذاتي

لموضوعه بهذه الحيثية وان كان عرضا غريبا له مع قطع النظر عنها فبعض اعراضه الذاتية يلحقه من حيث
هو سار في جميع الافراد كالجزء الطبيعي اذ ما من جسم الا هو متحيز وبعضها يلحقه من حيث هو سار في بعض الافراد
كقوة اللمس وامتناع الخرق العارضين للجسم باعتبار وجوده في بعض افراده المتحدة معه خذ هذا ولا تظن انه
عارض للامر الاخص فهو ليس عارضا للامر الاخص بل عارض لذاته ولا يقاس عليه حال العارض للاجل الاعم
فان الاعم ليس من جزئيات الاخص حتى يكون الاعم عارضا له من حيث الانطباق والسريان هذا ما حصل لي في هذا
المقام ومن الله الفضل والانعام وفيه ان وجود هذه المرتبة في كل الافراد وبعضها الى بعض كان مسلما
لكن لا نسلم اتصافها بالعارض للامر الاخص بالذات كيف ولا تتصف به الا بعد التخصيص لوجوده في هذا الاخص
المعين وهل هذا الا الاتصاف بالعرض من جهة التخصيص فيكون عرضا غريبا لا ذاتيا وايضا يرد عليه ما اورد
على التحقيق السابق من عدم تمايز العلوم وصيرورة العلم الجزئي كليا لان التحيز او قوة اللمس مثلا يلزم ان يكون
من العوارض الذاتية للموجود الذي هو موضوع للعلم الكلي من حيث سريانه في بعض افراده كالجسم والحيوان
فتامل جدا **قوله** فان قلت لا حاجة الخ مبنى السؤال على توهم السائل ان الاشكال على تعريف المتاخرين
لما كان لان العارض الاخص لعدم مساواته مع معروضه فيكفي في دفعه تعميم الشمول لجميع الافراد اما على
سبيل الانفراد او على سبيل التقابل وحاصل الجواب ان الاشكال على تعريفهم كان في العارض الاخص
لان العرض الذاتي لا يقتضي الشمول لجميع الافراد حتى يحتاج الى التعميم في دفع الاشكال الا ترى ان الفصل عرض
ذاتي للجنس مع كونه اخص منه بل الاشكال انما هو في العارض لامر اخص فان الشامل للافراد لشيء على سبيل
التقابل انما هو عرض ذاتي له بشرط ان لا يكون مختصا بنوع منه كالحركة والسكون للجسم وما يلحق الشيء بعد
نوعه وتخصصه نوعا معينا كالضاحك للحيوان ليس عرضا ذاتيا لذلك الشيء بل عرض غريب له على ما صرح
به الشيخ الرئيس وغيره من رؤساء الفن فلا ينفعه الشمول ولا بد في دفع الاشكال عن جواب آخر وقد عرفت مما
سبق ان المعتبر في موضوع العلم نفسه من حيث هو بلا شرط امر زايد عليه لا من حيث الاطلاق والعموم ولا

من حيث الخصوص واذا كان الامر كذلك فالحق الشئ بعد التنوع والتحصص ان لم يكن عرضا ذاتيا له كذلك من حيث الاطلاق والعموم لتباين الحيثيتين لكنه ربما يكون عرضا ذاتيا له من حيث هو الاتحاد هما ذاتا ووجودا وايضا عرفت ان المعتبر في موضوع العلم حقيقة من حيث انها سارية في الافراد وصالحة للانطباق عليها ومتحدة معها كلا او بعضا والحق الشئ بعد التنوع والتهيئ المقول ربما يكون عرضا ذاتيا له من حيث السير في بعض الافراد والاتحاد معها وان لم يكن عرضا ذاتيا له لا من هذه الحيثية وحينئذ لا حاجة الى ارتكاب المسامحة او القول بالترديد في دفع الاشكال **قوله** ان المستقيم والمنحني الخ وذلك الاختلاف النوعي لان لوازمهما مختلفة واختلاف اللوازم المختصة يستلزم اختلاف الملزومات ماهية كما ان اتحاد الملزومات مستلزم لاتحادها ضرورة انحفاظ الوحدة من الطرفين فالمستقيم نوع واحد لعدم الاختلاف في الاستقامة والمنحني انواع مختلفة باختلاف مراتب الانحناء كالزوج والفرد في اختلافهما نوعا باختلاف الزوجية والفردية وحينئذ يحتاج الخط والعدد في لحوق الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية لهما الا ان يصير نوعا معينا من الخط او العدد وفيه انه لم لا يجوز ان يكون الاستقامة والانحناء من العوارض الخارجية التي لا يحصل بانضمامها الى الخطوط تخالف نوعي بل قصارى امره التخالف الصنفي اذ يجوز ان يكون الخط نوعا واحدا يتميز بتقييدات كلية عرضية كالاستقامة والانحناء كما هو شان الانواع مختلفة وكذلك الحال في العدد بالنسبة الى الزوجية والفردية فتدبر **قوله** بل انما اخرجه الشيخ عن القسم المختص على الاطلاق اي عن القسم الذي له خصوصية واختصاص بالمعروض من حيث شموله لجميع افراده على الاطلاق لا مع المقابل من حيث القسمة والترديد قال في الحاشية وفيه اشارة الى ان الخاصة هي الخاصة الشاملة وغير الشاملة في الحقيقة خاصة للاخص كما ان اللازم الاعم في الحقيقة لازم للاعم انتهى حاصله ان الخاصة الشاملة خاصة للاعم بافرادها بخلاف غير الشاملة فانها ليست خاصة له الا باعتبار المقابلة معها فلما بغير الاعلى في خاصة للاخص لاختصاصها به كما ان اللازم الاعم لازم للاعم حقيقة ولا يعتبر

لزومه للاخص الا بالاعتبار انه فرد منه وانت تعلم ان ذلك البيان لا يتمشى الا اذا كان الاخص معروضا حقيقيا لها
واما اذا كان بغير المعروض وعلة لثبوتها بماهيته لبعض افراد الاعم فقط فكلا كيف والمعروض في الحقيقة
حينئذ هو ماهية ذلك البعض لا هذا الاخص **قوله** القسمة المستوفاة الاولية الى العرض الاولي ويطلق
في عرفهم على العرض الذاتي المفسر بما يلحق الشيء لذاته او لامر يساويه وعلى ما يلحق الشيء لذاته فقط وهذا
المعنى اخص من الاول كما هو الظاهر وعلى ما يلحق الشيء لا لامر اعم من الاولين لشموله لهما ولغيرهما وهو
اللاحق لامر اخص وتفصيل المقام ان الشيخ قد صرح بان القسمة الاولية الغير المسبوقة بقسمة اخرى قد
تكون بالعوارض الاولية للجنس وقد تكون بالعوارض الغير الاولية له وهي اولية من حيث انه المفهوم المردد المعبر
عنه بالقسمة ومثل بامثلة فيها العوارض اللاحقة لامر اخص فاستشهد المعترض بان العوارض الاولية للانواع
وان لم يكن اولية للجنس بحسب الشمول على الانفراد لكنها اولية له من جهة القسمة وشمولها على التقابل فلم
يخرجها الشيخ عن الاعراض الذاتية مطلقا وانما اخرجها من الشاملة بانفرادها فقط واجيب عنه بان لا
تصريح منه بكون القسمة عرضا ذاتيا اما الاقسام والاعراض فليست كذلك وانت تعلم ان الاستشهاد
بعبارة الشيخ على عدم كون الاقسام اعراضا ذاتية انما يتم للمجيب اذا كان المراد بالعرض الاولي المعنى الاول
لان محل الاستشهاد هو نفي اللحوق الاولي عن الاقسام المستلزم لكونها اعراضا غريبة وذلك لا يحصل
الا بتلك الارادة واما اذا اريد به المعنى الثاني هو اللحوق لذاته فقط فلا تفيد المدعى كيف ومن نفي
هذا المعنى عنها لا يلزم كونها اعراضا غريبة لجواز لحوقها للجنس لامر يساويه اذ نفي الخاص لا يستلزم نفي
الاعم وارادة المعنى الثالث وان كانت صحيحة نظرا الى ان نفي الاعم يستوجب لنفي الاخص هو العروض
لذاته او لما يساويه لكنها ليست صحيحة بالنظر الى المقصود اذ نفي الاولية عن الاستقامة والانحناء
والزوجية والفردية بهذا المعنى يستوجب عدم كونها عارضة لامر اخص بل لامر اعم وذلك خلاف
الواقع على انه لو كان المراد بالنفي نفي هذا المعنى لما كانت الحركة والسكون عرضا اوليا لانواع الجسم

لكونها محمولين على الجسم الطبيعي الذي هو اعم منهما والمحمول على الاعم ليس عرضا اوليا عندهم كيف وقد
قال الشيخ في هذا الفصل ان الاولية المعتبرة في هذا الموضع اعني فن البرهان هو ان لا يكون به الشيء
العارض محمولا على الاعم من الامر الذي قيل انه عارض له اولا وبالذات مع انهم عدوا الحركة والسكون
من الاعراض الاولية لكل من الاقسام المقسم وهذا هو المراد بقوله في الحاشية المعنى الثاني اخص
من المعنى الاول ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم والمعنى الثالث اعم منه ونفي الاعم وان استلزم نفي
الاخص لكنه ليس بمراد ههنا والا لا يكون الحركة والسكون ونحوهما اعراضا ذاتية انتهى واما استشهاد
السائل فتام على تقدير ارادة المعنى الثاني هو اللحوق لذاته ايضا لانه مستشهد بجعل العوارض للاخص
اولية بحسب القسمة اي بحسبها هو حاصل منها هو الاقسام مع مقابلاتها ومن الظاهر انها ما كانت
الاولية بمعنى اللحوق لذاته فصارت اولية بالمعنى الاول البتة اذ ثبوت الاخص مستلزم لثبوت الاعم
الا ان يقال ان ارادة ذلك المعنى وان كانت صحيحة في نفسه لكن بالنظر الى لزوم اختلال حصر القسمة في
الاعراض الاولية للجنس بالمعنى الثاني والاعراض الاولية للنوع غير صحيحة لبقاء القسمة باعراض الجنس
للامر مساو خارجا عن القسمين وعدم صحة ارادة المعنى الثالث فظاهر من العبارة المستشهد بها فلابد
من ارادة المعنى الاول للسائل ايضا قوله انها عوارض لا يكون للجنس اولية له اي اذا اعتبر ولوحظ ذلك
الجنس من حيث الاطلاق والعموم اعني في مرتبة لا بشرط شيء فلا تكون الامور العارضة للاخص اعراضا
اولية له وانما اعتبرنا ذلك لانه اذا اعتبر نفسه من حيث لا بشرط شيء لا لا بشرط شيء اي مع قطع النظر
عن الخلط والتعرية والعموم والخصوص كما في موضوع المهملة تكون تلك العوارض النسبية اليها اولية ايضا لان الثابت
للفرد ثابت لمطلق الطبيعة من حيث هي للاتحاد بينهما اذا ما وجد كما سيحققه فالفرق بين العوارض اللاحقة بحسب القسمة الاولية
التي حكم بكونها الاولية للجنس والعوارض اللاحقة بحسب القسمة الثانية التي صرح بعدم كونها عوارض اولية له بالاولية
والاولية في الثانية مطلقا بل انما هو اذا اعتبر الجنس من حيث العموم والاطلاق في مرتبة لا بشرط شيء وقد

وضع الشيخ بينهما قانونا اي قاعدة كلية نعرف منها الفرق بينهما وقال القانون ان تحقق ان ماخذ طبيعة
الجنس في خصوصية بخصوصيته بان تكون الفردية لا على التعين معتبرة في مفهومه بحيث يصدق على كثيرين
بدلية كمحسوس الطفل لا لخصوصية بخصوصيته خاصة مثل عدد ما زوجا كان او فردا او جسما ما فلكا
او ارضا فان امكن ان يكون ذلك الجنس بحسب تلك الخصوصية المطلقة صالحا لان يعرض له الامران
المتباينان في حالتين كالحركة والسكون بالنسبة الى الجسم فعروضهما اولى لهذا الجنس وعند هذا الاتحاد
يكون جسما ما يصلح لان يتحرك في حالة وان يسكن في حالة اخرى بدون انضمام شيء زايد اليه وليس
العدد كذلك اذ لا نجد عددا ما يصلح لان يكون زوجا وفردا بلا انضمام وصف زايد اليه فان طبيعة
الجسم المطلق بحسب استعدادها الذاتي كافية لامكان ثبوت الحركة والسكون بها وكافية لان تتصور ما قد
عرض لها هذان الامران قبل ان تلتفت الى لحوق فصل معين بها وليس طبيعة العدد المطلق من
حيث الاطلاق بها كذلك حتى يمكن ثبوت الزوجية والفردية في هذا المرتبة بها وتكون كافية في ان
تتصور بها قد عرض لها واحد من هذين الامرين ما لم ينضم اليها في الذهن فصل منوع **قوله**
تصريح بان عد الشامل الخ اي عد الشامل على سبيل التقابل مطلقا سواء كان من قبيل العارض للحركة
والسكون اللاحقين بالفعل لانواع الجسم كالارض لعلها العارض لامر خص كالزوجية والفردية
العارضين لافراد العدد اولا وبالذات من الاعراض الذاتية للجسم والعدد مسامحة لا حقيقة وان كان
عد الحركة والسكون من الاعراض الذاتية لطبيعة الجسم بحسب استعدادها الذاتي وعد الزوجية
والفردية باعتبار القسمة والترديد منها حقيقة فلا يرد ان الشيخ قد عد الحركة والسكون من الاعراض الذاتية
حقيقة فكيف يكون التصريح منه في عدهما منها على التسامح لان عدهما منها حقيقة باعتبار
ومسامحة باعتبار آخر وذلك ليس بعجيب جدا وفيه انا لا نسلم ان المراد بالاولية في قول
الشيخ ما يعرض الشيء لذاته اولا مرليا وبه حتى يلزم عدها من الاعراض الذاتية مسامحة بل يجوز ان يكون

المراد منها المحمول على الشيء لذاته فقط وحينئذ لا يلزم عدم كونها من الاعراض الذاتية حقيقة لان كل اخص
غير مستلزم لنفي الاعم ولو سلم ان المراد به مطلق العرض الذاتي الشامل للعارض بواسطة المساوي فلا نسلم
ان ههنا مسامحة لما عرفت مما سبق من التحقيق ان الزوجية والفردية مثلا عرضان ذاتيان للعدد باعتبار
اخذه من حيث هو او من حيث السريان في الافراد كلا او بعضا وعرضان غير ذاتيين له باعتبار آخر هو
اعتباره من حيث العموم والاطلاق فلا يلزم سلب الذاتية عنهما مطلقا حتى يلزم المسامحة **قوله** وايضا
قد شرط الشيخ الخ هذا جواب آخر عن السؤال الاول المصدر بقوله فان قلت لا حاجة الى ذلك الخ لا جواب عن
السؤال الثاني في قوله فان قلت لم جعله الشيخ الخ لان السائل يدعي كون العوارض لامر اخص من الاعراض
الذاتية ويستشهد بافادة الشيخ من ان الزوجية والفردية والاستقامة والانحناء مع
كونها من العوارض لامر اخص ولحقه في العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل فالجواب عنه بانه
شرط في موضع آخر في الشامل على سبيل التقابل شرطا لا يوجد في هذه الامور غير مطابق
لوجود الشرط المذكور في تلك الامور كما هو مصرح به وحينئذ لا بد ان يكون ذلك الجواب جوابا
عن السؤال الاول اذ حاصله ان لا حاجة الى القول بالمسامحة او الفرق بين المحمولين لان المعتبر في العرض
الذاتي شموله لجميع الافراد اما على الانفراد او على التقابل ومن البين ان كلا من محمولات المسائل مع
مقابلاتها التي هي محمولات للمسائل الاخر شامل لافراد الموضوع فيكون عرضا ذاتيا له فاجاب اولا
بان الكلام في العارض لامر اخص لا في العارض الاخص حتى يفيد التعميم وثانيا بانه لا يكفي في الشامل على سبيل التقابل
شموله لافراد الموضوع مع اي متقابل كان حتى السلب المطلق بل يشترط ان يكون شموله مع المقابل بحسب التضاد
او العدم والملكة ومن المعلوم انه قد لا يوجد التضاد والعدم والملكة في بعض محمولات المسائل كحركة الملمس فانها
لا تتناول مع ضده لفقدان الضد ولا مع عدمها الافراد الجسم مطلقا فان غير الحيوان ليس من شانه تلك القوة وحينئذ لا بد
من القول بالتسامح او الفرق وانت تعلم انه لو استدرك في السؤال قوله اعني محمولات المسائل الاخر ويكتفي

لا يشمل جميع الافراد مع مقابل بعضها ثم يتوجه الجواب اذا السؤال حينئذ يكون منوطا على انضمام
مقابلاتها شاملة لجميع افراد الموضوع وانما لم تكن تلك المقابلات محمولات لعدم تعلق الغرض العلمي بها انما
كون هذه المحمولات بعضها مقابلا للبعض حتى ينوب ان تلك المحمولات قد لا يكون بينها شيء من هذين التقابلين
وفيه ان المتقابلين لا بد من تعلق الغرض العلمي بهما وذلك انما هو بحسب المحمولية في المسائل فيكون كل منهما
محمولا للمسئلة كيف ولولا ذلك يلزم كون الامور العامة عامة لما تراه السؤال مع عدم شمولها لجميع الموجودات
فتدبر والحق ان محمولات المسائل مع قطع النظر عن مقابلاتها اعراض ذاتية لنفس موضوع العلم من حيث
هو بلا اشتراط امر زايد عليه لا انها ماخوذ من حيث العموم او الخصوص لاتحاد الطبيعة مع الفرد في تلك المرتبة
وحينئذ يكون اللاحق من حيث العموم كالتحيز او الخصوص كالزوجية لاحقا لها من حيث هي اولا فهما اعراض
ذاتية للموضوع من حيث انه هو الحقيقة السارية في الافراد كلا او بعضا على ما سبق من التحقيق وحينئذ
تلك المحمولات مطلقا من الاعراض الذاتية للموضوع سواء كان بعضها ليشمل جميع افراد موضوع العلم او على
الافراد او بعضها ليشمل على سبيل التقابل بان يكون هو مع مقابله شاملا لجميعها سواء وقع ذلك المقابل
محمولا لمسئلة اخرى لتعلق الغرض العلمي به او لم يقع محمولا لها لعدم تعلق الغرض العلمي به اذ البحث في العلم
انما هو من موضوع العلم من حيث هو او من حيث السريان على جميع التقادير كيف لا وقد قال الفارابي في
تعليقاته ان العلم الطبيعي له موضوع يشتمل على جميع الطبيعيات وذلك لا يتصور الا اذا كان جميع العوارض المبحوث
عنها اعراضا ذاتية للموضوع والموضوع انما يصلح لذلك اذا اخذ من حيث هو لا بشرط شيء ولا بشرط
شيء او من حيث السريان لاشتماله في هذه المرتبة على جميع الحيثيات والاعتبارات لا من حيث العموم والخصوص
ونسبته الى ما وقع تحته من الانواع كنسبة العلوم الكلية الى العلوم الجزئية وذلك الموضوع هو الجسم بما هو متحرك
او ساكن وهذه الحقيقة انما هي في نظر الباحث لا دخل للخصوص ولا قيد له في الواقع كما مر تحقيقه والمبحوث فيه عنه
انما هو الاعراض اللاحقة من حيث هو كذلك لا من حيث هو جسم فلكي او جسم عنصري ثم النظر في الاجسام الفلكية :

حديث

والاسطقسية نظر اخص من ذلك فان النظر في موضوع هذا العلم اعني الجسم المطلق فان الجسم وفيه

الا هو جسم مخصوص بحيث يبحث عن عوارضه الذاتية لا الجسم المطلق اعني وهو الفلكيات وسيأتي

منه اي من هذا الجسم المخصوص وهو النظر في الاجسام الاسطقسية ماخوذة مع المزج بين التعميم والتقييد

لها من حيث هي كذلك ثم يتبع ذلك النظر فيما هو اخص منه اعني النظر في الحيوان والنباتات لما نزل له

خصوصيات اخرى سوى المزاج وهناك يختم العلم الطبيعي ويتم البحث فيه اذ ليس الاخص من ذلك الا

الجزئيات وهي غير قابلة للبحث فتامل قوله بحسب التضادة الخ اعترض المحشي المحقق رحمه الله من اقسام التقابل

تقابل التضاد وتقابل العدم والملكة دون تقابل التضايف والسلب والايجاب مع ان المستفاد من

كلام الشيخ عدم اعتبار الايجاب والسلب فقط لانه يمكن اجتماع المتضايفين في بعض الافراد ولو من حيثيتين

مختلفتين كتحقق الابوة في زيد مثلا بالنظر الى توليده لعمرو والبنوة فيه باعتبار تولده من بكر وانتفائهما

معا في بعض آخر كما في عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام واذا كان كذلك فالتضايف من حيث هو تضايف

لا ينفع الشمول لجميع افراد الموضوع مع مقابله بان يتحقق احدهما في بعض الافراد والآخر في بعض آخر على سبيل

التوزيع بحيث لا يشذ عنهما فرد دائما بخبرانه كما يمكن اجتماع المتضايفين من حيثيتين في فرد كذلك يتصور

اجتماع الضدين ايضا في شيء واحد باعتبارين بالاخر ان شئناه احد الضلع لان يكون مبدء بالنسبة

الى شيء ومنتهى بالنظر الى شيء آخر مع ان بين المبدئية والمنتهية تقابل التضاد عندهم فاعتبار تقابل

دون تقابل ترجيح من غير مرجح والسلب المقابل للايجاب هو السلب البسيط ليس قسيما لما لا يكون عارضا

لشيء لان السلب البسيط ليس له وجود في نفسه الى فرد بل انما يتصور حيثما وجد واصلا لعقد ان معنى العفيفة

فيه كما في الكلام الا فيما يقع صفة لشيء فلا غاية في اعتباره واما كون التقدم والتأخر ونحوهما كالعلية

والمعلولية لعوارض ذاتية للموجود المطلق الذي هو موضوع العلم الالهي وشمولها لجميع افراده على سبيل

التوزيع فهو لا يقتضي اعتبار التضايف حتى يكون مناسبا كما زعم لان التقدم والتأخر ليس لعهده وهما في

وضع الشيخ سيناء اما له موضوع المنطق اي ذهب المتقدمون اي اكثرهم الا البعض منهم فهو الى ان موضوعه
الالفاظ من حيث دلالتها على المعاني معتبرا بما وقع في عبارات القدماء فخصوه بلفظ الكلي والجزئي وذلك
الجنس محصوره وهم فاسد لان البحث فيما يقع استطرادا ولا تعلق له بالمقصود هو المعاني الى ان موضوعه هو المعقولات الواقعة في
المرتبة الثانية من التعقل لانها لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر وحينئذ ظرف عروضها الذهن فقط دون
الخارج اذ المنطقي يبحث عن احوال الكلي والجزئي والذاتي والعرضي والحد والرسم والقضية وعكسها
ونقيضها والحجة وغيرها وهي الا ذهنيات لكن لا من حيث هي هي ولا من حيث انها موجودة في الذهن بل
من حيث انها توصل الى مجهول اذ البحث لم يقع عنها الا بهذه الحيثية وعدل المتأخرون عنه الى ان موضوعه
المعلومات التصورية والتصديقية من حيث الايصال لا المعقولات الثانية لانها هو الموصل بالذات
فان الموصل الى الانسان هو الحيوان الناطق كونه حدا وجنسا وفصلا لكونها وسائط في الثبوت
فقط وذلك لان كثيرا ما يبحث في المنطق عن نفس المعقولات الثانية كالذاتية والعرضية والكلية و
الجزئية وتجعل محمولات في المسائل كما يقال الفصل ذاتي والخاصة عرضي والموجبة تنعكس جزئية والسالبة الكلية
كلية الى غير ذلك فلو كانت موضوعات لكانت مفروغا عنها في ذلك العلم كيف والمبحوث عنه في العلم
احوال الموضوع لا نفسه وانت خبير بانه غفلة عن الحيثية لان لها اعتبارين احدهما اعتبار كونها معقولات
ثانية وثانيهما اعتبار عروضها المعقولات ثانية وثانيهما اعتبار عروضها المعقولات ثانية اخرى ولا يبحث
في المنطق عن المعقول الثاني بالاعتبار الاول يعني من حيث هو معقول ثان وما هو الا موضوع بذلك
الاعتبار بل يبحث عنه بالاعتبار الثاني اي من حيث هو من احوال معقول آخر يقع محمولا بهذا الاعتبار
فمثلا يبحث عن الذاتية والعرضية ويعتبر محموليتهما من حيث انهما من احوال الكلية التي هي من المعقولات
الثانية ولا يبحث عنهما من حيث كونهما معقولا ثانيا وموضوعا ولا ضير في كون الشيء موضوعا ومحمولا با
لاعتبارين ثم المعلوم التصوري والتصديقي ان ارادوا ان مفهوميهما موضوع المنطق فهو باطل لان

فهو بهما لا يصلح لان يبحث عنه من حيث الايصال على الوجه الكلي بحيث يستند ان

كونه موصلا وكذا لا يصلح ارادة ما صدق عليه المعلومات من المعقولات الاولية من دون قيد

للمعقولات الثانية لانه لا يبحث عن المعلومات مطلقا كما يظهر بالتامل الصادق فلا بد حينئذ ان يراد

بها ههنا من حيث معروضيتها للمعقولات الثانية وليست المعقولات الثانية وسائط في الثبوت

فقط بل هي قيود للموصل اليه كالحيوان فانه من حيث الاتصاف بالجنسية قريب او بعيد ومن حيث

الاتصاف بالكلية ذاتي او عرضي فالمصحح للبحث هو الحيثية وما هذا الا رجوعها الى المعقولات

الثانية فهي الموضوع حقيقة وحينئذ لا وجه للعدول عن مذهب المتقدمين ومما ينبغي ان يعلم

في هذا المقام ان المعقول الثاني هو ما يكون الذهن فقط ظرفا لعروضه دون الخارج حتى ينتقض

بالعوارض الخارجية التي ظرف عروضها الخارج وذلك يتصور على قسمين الاول ان لا يكون الوجود

الذهني شرطا للعروض ولا قيدا للمعروض كالوجود والشيئية ونحوهما من الامكان والاحتياج و

الوحدة فانها وان كانت عارضة للشيء في الذهن لكن الذهن ليس شرطا لعروضها والثاني

ان يكون الذهن شرطا لعروضه كما هو ظرف له بحيث لا يوجد فرد منه في الخارج وحينئذ لا نقض

بلوازم الماهية لان افرادها موجودات خارجية وهذا كالكلية والجزئية ونظايرهما من الجنسية

والنوعية والذاتية والعرضية اذ لا يعقل عروضها الا في الذهن فقط وكون الماهية في الاعيان

بحيث ينتزع عنها الوجود لما كان غير مقتض لكون الخارج ظرفا للاتصاف لانتفاء الصفة فيه فلا يرد

النقض بالوجود الخارجي بانه من المعقولات الثانية مع ان الماهية متصفة به في الخارج لان ظرف

الاتصاف الملاحظة دون الذهن والخارج ولا يرد ايضا ان الاعيان الخارجية افراد للموجود مع انه

من المعقولات الثانية كالوجود لان افراده حصص اعتبارية والاعيان الخارجية ليست افرادا

له وما هي الا معروضاته وموضوع المنطق هو القسم الثاني كما ان موضوع ما بعد الطبيعة هو

(هامش: ان — قيد — وقيد تقديرية)

(هامش: [illegible])

وضع الشيخ مبنيا فان الامر له موضوع المنطق بل ... يل وتحقيق تركناه مخافة الاطناب فان ساعدنا الزمان لنوردنه في مقام آخر

الجنس محصوره ... بساطه من حيث ... من الايصال الخ اي ليس البحث مقصورا على الموصل القريب الذي هو المعرف والحجة بل قد يبحث

عن الموصل البعيد ايضا في التصورات والتصديقات كالجنس والفصل فانهما موصلان الى المعرف

موصل الى المجهول التصوري وكذلك الصغرى والكبرى الموصلتان الى الحجة الموصلة الى مجهول

تصديقي وقد يبحث عن الموصل الابعد في التصديقات فقط دون التصورات كالمقدم

والتالي والموضوع والمحمول فانهما مما يبحث عنهما من حيث الايصال الى الصغرى والكبرى الموصلين

الى الحجة بان تتعلق الحيثية بالبحث تقييدا بان يكون قيدا في نظر الباحث لا قيد الموضوع او تعليلا

ان يجعل علة البحث لا علة للحوق كما سبق تحقيقه ولو جعل الفصل البعيد كالحساس ونحوه

من الجنس البعيد كالجسم النامي موصلا الابعد في التصورات ايضا بان يعتبر ايصالهما الى الجنس القريب

الموصل الى المعرف فهو ليس ببعيد كل البعد اذ الموصل البعيد قد يكون نظريا فالموصل اليه يكون

ابعد نظرا الى القريب وان كان بعيدا نظرا الى عدم الاطراد اذ يجوز ان يكون الحد التام مركبا

من جنس بسيط وفصل كذلك هذا كله عند من لم يجوز التعريف بالاعم اما عند من يجوزه فالجنس

والفصل البعيد ليسا من الموصل الابعد بل من البعيد جدا قوله حتى يكون قولهم الخ المقصود من ارجاع

جميع المباحث الى الموصل القريب في بيان التوفيق بين كلام المصنف العلامة رحمه الله وبين

ما هو المشهور حيث عمم الموصل واقتصر المصنف على الموصل القريب ارجاع محمولات المسائل

الى احوال الموصل القريب كما يدل عليه قوله انه يحصل بسبب تلك الاحوال احوال الموصل القريب لا

الذي ارجاع موضوعاتها الى احواله حتى يكون الموصل القريب هو الموضوع خاصة دون البعيد و

الابعد ولا يتجه حينئذ ما اورده الفاضل اليزدي انه لا حاجة الى ذلك التكلف فان موضوع المسئلة

قد يكون جزء موضوع العلم كما مر نقلا عن شرح الاشارات حيث مثل بقولهم الصورة تفسد

جزء موضوعه موضوع المسئلة فلا وجه للارجاع اذ الموصل البعيد ايضا جزء بعيد
عدم الاتحاد ان البحث انما يقع عن احوال القريب ومن الظاهر ان احوال البعيد ليست
احواله فلا بد من ارجاعها اليها لتكون مبحوثا عنها مع انا لو سلمنا ان المراد بالارجاع ارجاع
الموضوعات فلا نسلم جزئية الموصل البعيد بالمعنى المعتبر ههنا للقريب كيف وما صدق عليه
الجنس المنطقي وان كان جزء الما صدق عليه الحد المعرف كالحيوان الذي هو جزء لمصداق الحد
التام وهو الحيوان الناطق لكن لا يكون مفهومه جزء لمفهومه اذ مفهوم الجنس هو المقول على كثيرين
مختلفة الحقائق ومفهوم الحد المعرف ما يحمل عليه تصورا والمعتبر في موضوع المنطق انما هو المفهوم من حيث
الانطباق على الافراد لا الطبيعة من حيث هي ولا المصداق ليكون موضوع المسئلة ههنا جزء
لموضوع العلم فثبت الاحتياج الى الارجاع وظهر عدم الاتحاد فتامل قوله ومن يجعل موضوع
الطب الخ اشارة بقوله من يجعل الى ان بعضهم جعل الموضوع بدن الانسان والاغذية والادوية
جميعا فحينئذ لا حاجة الى التاويل لتعلق البحث بكل منها على التفصيل قد وقع الفراغ عن هذا الجمع
والتاليف للعبد الضعيف المشتاق الى رحمة ربه القوي الباري ابي علي محمد الملقب بارتضا بن
احمد المجتبى المخاطب بمصطفى علي خان بهادر قاضي القضاة الفاروقي الجوفاموي البخاري عاملهما الله
تعالى بالاكرام حين قيام الساعة وساعة القيام في سابع المحرم سنة الرابع والثلثين ١٢٣٤
بعد المائة للثالث عشر عن الهجرة النبوية المقدسة
على صاحبها افضل الصلوة والسلام
الى مر الشهور وكر الاعوام والحمد لله تعالى
على الاختتام

بسم الله الرحمن الرحيم وضع الشيخ بينا قانونا ما رسمه موضوعا له

الجنس مخصوصة بما امتن على خلق النفوس الناطقة بالنطق الفصيح وجعل لها علم الميزان آلة التبيان والتوضيح و

بدائع الحكم والصلوات المتواليات والتسليمات المتتاليات على أفصح الفصحاء من العرب العرباء محمد خاتم المرسلين

والانبياء وعلى آله واصحابه الذين بهم طلعت نجوم الهداية والاهتداء وبعد فلما كانت الحاشية

الزاهدية على جلالية التهذيب في غاية الصعوبة والعسر بحيث لا ينحل عقودها الا الواحد بعد واحد

في كل الاوان والعصر ثم شرحها استاذ العالم الشيخ الاعظم العالم المحقق الفاضل المدقق الكاشف

لدقائق المعقول والمنقول العارف بحقائق الفروع والاصول الماهر النحرير العريف صاحب

التواليف والتصانيف منبع الآثار والبركات مجمع المراتب والكمالات السابح في بحور الفنون جلها

السابق في مضمار الفضائل كلها بتحريره اللطيف يفرح الثكلان بتقريره المنيف يبهت سحبان اعني

سيدنا واستاذنا شيخنا افضل العلماء بالعرفان جناب مولانا ارتضا علي خان قاضي القضاة للممالك

المحروسة المتعلقة بحكومة المدراس حرسها الله تعالى بعدل سلطان المسلمين عن الانطماس والاندراس

شرحا شافيا وكشف غطاءها كشفا كافيا واغنى عن جميع التعليقات وحواشيها غناء وافيا

ادام الله تعالى عيون فيوضه وظلال جلاله الى الابد للاباد بالنبي وآله الامجاد فرصع بيواقيت الطبع

والارتسام وحلي بجواهر الختام بكمال الانتظام في المطبع المفيد الواقع في معمورة المدراس الحميد

باهتمام العبد الضعيف المنغمس في بحر الاثم الوافر المدعو المشتهر بغلام قادر غفر الله ذنوبه وستر عيوبه

بفضله العميم ونبيه الكريم في سنة ١٢٦٦ ست وستين بعد الف ومائتين من هجرة الرسول الاكرم صلى

الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الكاتب لهذا الكتاب

المستطاب المسمى بمحمد قاسم سرتاب

تمام شد

المزيل لاغلاط شرح الحاشية الزاهدية على جلالية التهذيب

صفحه	سطر	غلط	صحيح	صفحه	سطر	غلط	صحيح	صفحه	سطر	غلط	صحيح
٣	١٩	يحسب	بحسب	〃	١٨	تقديم	تقدم	٣٥	٣	اذ	
٦	٩	سک	گک	٢٢	٣	فيقع	فيقع المغالطة	٤	٣	ان	
〃	١٠	فلاديب	فلاريب	〃	〃	تقدم	تقدم المعرف على تقدم	٥	١٩	وسيلة	
٥	٨	لانه	لانه	〃	٥	والآن	والى	٣٨	١٥	تقرير	تقرير
〃	١١	في	في	〃	٦	ولزوم	او لزوم	٣٩			
〃	١٢	في	في	〃	١٩	ومن	من	〃	١٣	١٠ واو	اما
٩	٣	بالجمل	بالجميل	〃	〃	المطلق	مطلق	٤٠	٣		
〃	١٣	الآ	الا	٢٥	٦	مستقلا	مستقلا	〃	٥		
〃	١٣	اعتبار	اعتبار	〃	١٠	بهوا	بهو	〃	٥	اذا	اذ
〃	١٤	وهذه	وهذه	〃	١٣	لما	بها	〃	١٢	غير	عبر
〃	〃	المحكي عنه	المحكي عنه	〃	١٨	المعنى	معنى	〃	١٣		
٩	٩	اذا الوخط	اذ الوخط	٢٩	١٢	المعنى ابتدائيا	المعنى ابتدائيا	〃	١٥		
〃	١٧	على	على المد	〃	١٤	لا	لا	٤٢	٢	سواد	سوى
١٠	٥	اذا	اذ	〃	١٦	الجمع	الجمع	〃	٧	نفس	نفي
١١	١	المحكي	المحكي	٢٧	١	الموصول	الوصول	〃	٨	بل	بلا
〃	٨	هوا	هو	〃	٢	وصلو	وصلوا	〃	〃	المواشي	حواشي
〃	حاشيه	كونها	كونها	〃	٣	لمعنى	بمعنى	〃	〃		
〃	حاشيه	الموضوع عليه	المصطلح عليه	〃	٥	التصديق	التصديق	〃	١٠	ليس	ليس فيه
١٣	٣	اذا	اذ	٢٧	١٠	العموم	عموم	٤٣	١		
〃	١١	وكثرة	وكثرة	٢٩	٣	آى	اى		٣	الاستعداد	الاستعداد
١٦	٢	علم المحصول	علم الاصول	〃	١٦	الوجود	وجود		١٠	الامام	لامام
〃	١٠	لفظ بواسطة	لفظ بواسطة بوسطة	٣٠	٩	ان الالفاظ	ان الادوات				
١٨	١	اذا	اذ	〃	[illegible]	لكنها	لكنها		١٧		
〃	٣	عينا	عينا	حاشية	١٣	كالواحد	كل واحد	٤٤	٢	يعد	بعد
〃	١١	منها	منها قطعا	٣١	١	بكونه	بكونها	〃	٨		
١٩	١٩	في المعنيين باختصاص	في المعنيين باختصاص بهذا الاحتمال بالمعنى او اختصاص	〃	〃	بها	بها	〃	٩		
				〃	٤	اذا	اذ	〃	١٦	فكان	فكانه
				〃	٩	المجاز	المجاز	〃	〃	عن	عن
〃	[illegible]	واذا	واذا	〃	١٦	محسوسا	يكون محسوسا	〃	١٧		
〃	〃	لفظ	بلفظ	٣٢	١٣	عنوان	معنون	〃	١٩	تيغير	بتغير
٢٠	١	معنى	معنى	٣٣	١٨	المرائيه	المرائية	٣٥	٣	الاطلاق	اطلاق
٢١	١٨	الى	الى	٣٤	٣	النفس	نفس	〃	٦	باقية	باقيه

صحيفه	سطر	خطا	صحيح	صحيفه	سطر	خطا	صحيح	صحيفه	سطر	خطا	صحيح
الجدول		اذا	اذ		١٣	ممرلة	ممرلة على الصورة	٦٤	٩	ليلزم	يلزم
	٩	لغظ	لفظ		١٤	اذا	اذ		١٥	فلايخلوا	فلايخلو
=	١٢	بلفظ البيان	بلفظ البيان	٥٢	٥	خذا	حذو	٦٥	١	واحد	واحد واعلم ان
=	١٧	اذا	اذ		١٣	بحا منكر	منكر	=	٩	فما هو الا	وما هو الا
٤٦				٥٣	١	ووضعا	ووضعا		٧	دقيه	وفيه
	٧				٧	لبسا	ليس		١٥	للانكشاف	لانكشاف
					١١	الكيف الى متوز	متوز الكيف الى		١٩	بكاف	كاف
					١٩	لايتباعد	لاتتباعد	٦٨	١	المطلقة	المطلق
=	٦	فقط	فقط	٥٤	١٣	لكنه	لكنه		٣	المطلقة	المطلق
					١٧	فى	ففى		٣	اما	انا
=	٧	ظرفية	ظرفيته	٥٥	٩	لانها	لانها		٥	الذهنى	الذى
=	١٧	للقسم الاول	فقسم الاول		١١	مثلا	مثلا		١٣	فيثبت	يثبت
		بل	بل		١٣	انه	انه		٣	المطا	المطالب العالية
					١٨	ابا	عما		٣	كيفيته	كيفيته
٤٧	٢			٥٦	٣	بعيض	بفيض	٦٩	٢	الاختصاص	اختصاص
					١٧	من	من		٨	بعينه	بعينه
	١١	النتيجة	النتيجة	٥٧	٥	لانه	لانه		٩	اهوا	هو
	١٨	كجانة	كجانة		٧	يعم	نعم		١٢	عن	عن
٤٩	١٤	فقال	قال		١٠	لان	لان	٧٠	٣	يعد	بعد
	٥			٥٨	١	واراد	واراد		٩	وهم	وهو
	٨	اهنا	اهنا	٦٠	٧	اعتبار	غبار		٧	الامتياز	للامتياز
	١٠	اذا	اذ	٦١	١٨	تتعلق	تتعلق	٧١	٩	اذا	اذ
٥٠	٣	له	له	٦٢	٣	يحكم	يحكم		١٧	ولا	ولا
	٥	ان	ان		٥	اذ	اذ	٧٢	٢	اوشانه	وشانه
	٦	يقع	يقع	٦٣	٩	انعقاده	انعقاده		٨	فيلزم على الجزء	فيلزم على الجزء
	١١	الى ذلك	لذلك		٧	من اعتبارية	من اعتبارتها			التخصيص	التخصيص
		الهداية	البداية				اعتبارية		٧	تقسيم	تقسيم
	١٥	فقال	وقال		٦	الكاسبية	الكاسبيه		١٥	باحكام العموم	احكام العموم
	١٢	مفاهيم العرف	مفاهيم العرف		٩	الذهنى	الذهن	٧٣	٣	التحقيق	التحقق
		داما	مجاز دائما		١١	مالا	ما	٧٤	٣	التبعة	التبعة
٥١	٦	الذهنى	الذهنى	٦٥	٩	التشبث	التشبث		٧	كذلك والا	كذلك
	١٠	لكونه	لكونه		١٠	علم	علمه	٧٥	٢	اذا	اذ
	١١	الجوهر	الجوهر		١٥	البسيطة	البسيط		١٨	بعد حق	بعد فو

صفحة	سطر	خطأ	صواب	صفحة	سطر	خطأ	صواب	صفحة	سطر	خطأ	صواب
[illegible]	٥	التوجيه	التوجه	٨٨	٣	حديث	حديث عنه	١٠٣	٩	اى	[illegible]
	٧	حقيقته	وحقيقة		٩	ايضا	ايضا	١٠٣	٣	الغير	[illegible]
	١٠	بمعزل عن	بمعزل			من وجه	وجه		٨	لكن	لكن
	١٣	فتصور	فالتصور	٨٩	١٣	فيجرى	فيجري	١٠٥	١٤	حركت	حركة
٧٩	٣	آخر	آخر		١٢	هوى	هوى		١٩	البيان	لبيان
		شيئي	شيئي حتى	٩٠	١٠	التصور	تصور		٥	واما	اما
٨٠	٧	حقيقته	حقيقة		١١	كالكاتب	كالكاتب	١٠٦	٧	سوربما	اى ربما
	١١	عند المتأخرين	عند المتأخرين		١٥	ان يكون يكتب	ان يكتب			المقت	لحقت
	١٥	جزئية	جزئية	٩١	١	فيلتقي	فيلتقي	١٠٧	١٨	المدقق	المحقق
٨١	١	الجزئية	الجزئية		٨	حاصل	حاصلا		١٩	الاربعة	الاربعة
	١٣	كل [illegible]	ملحمه		٩	اذ	اذ	١٠٨	١٠	شيئا	شيئي
	١٤	الاعتبار	اعتبار		١٠	بالذات	بالذات		١٢	حركته	حركة
٨٢	١٠	نظرية	نظرية			بدون تحقق	بدون تحقق		١٣	وقت	وقعت
	١٥	ايضا	ايضا	٩٢	٥	نظرية	نظرية			الفكرية	الفكرية
٨٣	٢	آنا	الا		٨	ومساواة	مساواة		١٥	آنية	آنية
	؟	بغير	بغير	٩٤	٥	الا	لا	١٠٩	١	المحل	المحل
	١٥	عن	عند	٩٥	٤	وجواز	وجواز		٣	لاولا	لاوقلا
	١٦	يجوزان	يجوزان		١٢	اذا	اذ		٩	ثم الحركة	الحركة
	١٨	التشنج	التشنج	٩٦	٣	المصد	المصدرية		حاشية	ان البتة	ال[illegible]
٨٤	١٢	المتبتين	المتبين		٣	اذا	اذ		١٦	حصو	[illegible]
٨٥	٥	المطوية	لمطوية		٩	الاخيرة	الاخيرة	١١٠	١٤	اتى	[illegible]
		اناما	ماما		١٠	المعلول	المعلول	١١١	٩	هذاما	هذا آما
	١٢	ذهنيا	ذهنيا		١١	الشي	لشي		١١	متعقد	[illegible]
		ذاتي	اناري	٩٧	١٠	كيف	كيف		١٣	مليا	[illegible]
	١٣	فيه هو	فيه هو		١٣	تشخص	تشخص			ذوات الثبوت	ثبوتات
	١٩	للذهن	للذهن	١٠٠	١٩	حال	حال		١٦	لان	لان
		له	له	١٠١	٥	تتعاير	تتغاير		١٩	عند	عنه
٨٦	١	الاكتساب	بكتساب		١٠	الرئيس	الرئيس	١١٥	٥	المدقق	المحقق
		كذلك	كذلك		١٨	ك	له		٩	اللغوية	للغوية
	٩	الا العلم	الا العلم		١٩	جزءه	جزء		حاشية	اخذتها	اخذتا
	حاشية	حقيقته	حقيقة	١٠٢	٣	اما	اما		١٦	بجوب	قوب
٨٧	١	يمكن ان	يمكن ان		٩	الافعال	انفعالي	١١٣	٦	المشتق	المشتق
	٥	اذا	اذ		١٥	ليس الا تقصد	ليس الا تقصد			مبدع	مبدا
	[illegible]	امتنع	ممتنع	١٠٣	٤	ومسائل اختراه	ومسائل اختران		٩	الوجدية	الوجوبية

			صحیح	صفحه	سطر	غلط	صحیح	صفحه	سطر	غلط	صحیح
		آن	اذا الاول	〃	۱۳	نسب	النسب	〃	۱۱	بهما	بهذه
		وضع الی . کشیه	بحثه	〃	[illegible]	لایمتاز	یمتاز	۱۴۱	۵	الخلد	الخلط
۱۱	۶	اختصاصه	اختصاصها	۱۲۶	۵	من	مع	〃	۶	اذا	اذ
۱۱۵	۷	ترتیب	بترتیب	〃	۱۰	الاطلاقیة	اطلاقیة	〃	۹	الالهی	والالهی
	۱۲	فلایکون	فلایکون	〃	۱۴	ان	بدل	۱۴۲	۳	هذا	هذا
۱۱۶	۵	تعلقها	تعلقها	۱۲۷	۱۲	انه	ان		۴	بل عارض لذاته	بل عارض لذاته
	۶	من حیث الوحدة	من حیثیة الوحدة	〃	۱۸	اشتراکا	اشتراکها		۸	الاتعاف	الاتصاف
	۵	لایتجزی	ما یتجزی	۱۲۹	۱۲	کثوب	کثبوت	۱۴۳	۲	جوا	هو
۱۱۷	۳	انما الاحتیاج	انما احتاج	۱۲۹	۷	وذیها	وذیها		۹	مراتب	مراتب
		تقریر	التقدیر	۱۳۰	۸	العارضیة	العارضة		۱۶	الاان	الی ان
	۶	الحکم	لحکم	۱۳۱	۱۱	اذا	اذ		۱۳	لانواع	لانواعها
	۱۳	الاکتسابه	اکتسابه	〃	۱۴	الحقیقیة	الحقیقة		۱۸	باعتبار	مع اعتبار
	۱۴	فردا	فرد		۱۶	اذا	اذ	۱۳۳	۱	بالاعتبار	باعتبار
۱۱۸	۱۵	لمن لم له	لمن له	۱۳۲	۱	اذا	اذ		۳	الاهذا	لا هذا
	حاشیه	من العلیات	فی العلیات	〃	۷	اتحاد	اتحاد		۹	یکمن	یمکن
	۶	بالوجی	بالوحی	۱۳۳	۱۰	لاتخبیر	لاتنبیر	۱۳۵	۱۵	لانه	فانه
۱۱۹	۱	نظری	نظری حاصل		〃	الی خلاف المتقدمین	الی خلاف المتقدمین		۱۶	تلک	تلک
	۳	متعارفا فی	متعارفا فان هذا		〃	فان الشیخ	فان الشیخ		۱۷	وثابت	ثابت
	۷	عندهم	عند بعضهم		۲	وصف بذلک التفسیر فی برهان الشفا فانه بعد تحقیقها	وصف به التفسیر فی برهان الشفا فانه بعد تحقیقها	۱۳۶	۱	تعرفه	یعرفه
	۱۰	بالفعل	بالفعل						۲	فان	فاذن
	۱۵	وهو	هو		۴	ای جزء	جزء		۹	عرضا بها	عرضیها
	۱۷	او الخطاء	والخطاء		۹	الکافیة	الکائنة		۱۴	هذا	هذه
۱۲۱	۱۱	انما یمنع	انما یمنع	۱۳۴	۱۳	والثابتة	والثابتة		۱۱	متنوع	متنوع
	۱۳	الانحصار	انحصار	۱۳۵	۱۴	نوعه وعرضا	نوعه عرضا	۱۳۶	۴	العارضی	العارض الاخص مثل
〃	۱۵	الالا	الا لا	〃	۱۹	کقولهم	کقولهم		۱۵	عدد	عد
〃	۱۷	حیث	حدیث	۱۳۶	۲	مثل	مثل		۵	استعدادها	استعداده
〃	۱۸	الترتیب	الترتب	〃	۱۹	عوارض	عوارضه	۱۳۷	۴	وعرضان	وعرضان
۱۲۲	۹	بل	بل	۱۳۸	۷	ان تکون	تکون		۶	جواب	جواب
〃	۱۹	فیعرض	فیعرضه	〃	۱۹	واذا	واما	۱۳۹	۲	اذا	اذ
۱۲۳	۱۹	اعراضه	اعراضه	۱۳۹	۱	غریبا	غریب		۳	محمولات بعضها	المحمولات بعضها
۱۲۴	۷	فهو	فهو	〃	۴	بل	بل	۱۳۹	۴	الفطرة الجبلیة	وهو الفطرة الجبلیة
۱۲۵	۱	الجوهر	الجوهر فصول الاجسام	〃	۹	الااعتباریة	لااعتباریة		حاشیه	والاثر	ولا
〃	۶	تحو	نحو		۱۵	الااولا	اولا		۱۵	تقابل	تقابلا
〃	۷	غیر	غیر	۱۴۰	۴	احکامها	احکامها		۱۷	لم موضوعه	لمعروض

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۴	۱۳	حیفہ	حیفیہ	۱۶	۵	جیبیہ	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
	۱۸	المنظم	المنضم	۵	۱۴	لہذا المعنی	[illegible]		ثالثہ	احصا	قاصر[illegible]
	حاشیہ	[illegible]	[illegible]	۱۷	۹	سوار	سوار		۱۲	علی مبد	علی مبدا
۱۵	۳	احتلام	اختلاف	۱۸	۴	بجمل	بجمل		۱۷	النصاق	النصادق
۱۶	۱۴	اماالصورة	اماالصورة	۲۰	۱۹	بدل اعلام	بدل اعلام الاجناس		حاشیہ	حسن	محمد حسن
۱۷	۱۲	عندہ	عندہ			الاجناس	بیان الاجناس	۸	حاشیہ اولیٰ	المبارک	مبارک
۲۳	۶	کصفاتہا	بصفاتہا	۲۶	۲	مضاف	مضاف		۱۵	من ہذا	عن ہذا
	حاشیہ	مولانا	مولانا احمد علی	۲۷	۱۵	اوبعضہا	اوبعضہا	۱۱	[illegible]	اذا	انہ اذا
۲۷	۱	عندالامام	عندالامام	۲۹	۴	تقدم	وتقدم		حاشیہ سطر	وعن ولادہا	وللقابل انہ اراد
۲۹	۱۵	الموجود فیہ	الموجود فیہ	۳۰	حاشیہ اولیٰ	یمکن من	یمکن ان یراد من	۱۸	۱۴	قولہ	قولہ تعالےٰ
	۱۴	لحضوری	لحضور	۳۱	۱	الثانی	والثانی	۱۹	حاشیہ	منسوبۃ	المنسوبۃ
	حاشیہ	قبل	قبل	۳۲	۵	لیعا	لیعم		حاشیہ سطر	المبارک	مبارک
	۱۲	قال	قال		۱۴	بملاحظۃ	لملاحظۃ	۲۰	۳	وانماہی	انماہی
	۱۳	انکان انتفاء	انکان اشعار	۳۶	۴	شیع للراتب	شیع لمراتب	۲۲	۴	تقدما	تقدم
		للادراک	للادراک السابق		۸	باعتبار	بالاعتبار		۶	علی المضاف	علی المضاف
		السابق علیہ کان	علیہ کان	۳۸	۱۸	ومن الظاہر	ومن الظاہر			البالکان	الامکان
۴۳	حاشیہ سطر	البحاری	البہاری	۳۹	۱۹	ثبوت	بثبوت		۱۲	واختیار	باختیار
۴۳	۴	الاتی النفس	الاتی النفس	۴۶	۴	نظری	نظریۃ		۱۵	یکون مجہول	یکون المجہول
		یشیٔ	بشیٔ	۴۹	۶	ولاشک انہ	ولاشک انہ			والمجہول	والمجہول
۴۴	۱۲	الہیئۃ	ہیئۃ	۵۰	۴	فج	فج			الیہ بہما	الیہ بہما
	۱۴	العدد علی تقدیر	العدد علی تقدیر	۵۶	حاشیہ اولیٰ	لترتیب	الترتیب	۲۱	۹	من الجزیۃ	من الخبریۃ
		عدم اشتمالہ علی	عدم اشتمالہ علی		ثانیہ	معنی	بمعنی		حاشیہ اولیٰ	الخبر	النخیر
		الجزالصوری	الجزالصوری			الساعد	التباعد		۱۵	لیس یجب	لیس لا یجب
۴۷	حاشیہ	مولوی احمد	مولوی احمد علی		۱۷	نظر	نظرا		حاشیہ ثانیہ	جنند	حینئذ یکون
۵۷	۶	فلابد الاجزائہ	فلابدلاجزائہ	۵۹	حاشیہ	الخبریۃ	الجزئیۃ			منصفا	متصفا
	۸	ایضا فی	ایضا اذ	۶۲	۱۴	آخر	اخری	۲۵	۱۳	جوزوالمبالغۃ	جوزوا المبالغۃ
۷۳	۱۵	عن	عن	۶۳	۱۳	عارض التی	عارض الحرکۃ	۲۹	۱۷	لالخارج	لاالخارج
۷۴	۱۶	یجمل	یجمل				البقیۃ التی	۳۱	۱۱	وواکان	وازدادکان
۷۵	۴	الانقضام	الانقضام		۱۸	ہی حرکۃ نوع	ہی نوع	۳۴	۶	یجعل	یجعل
					۱۹	قریب	قرب	۳۷	۱۴	فیعد	فبعید
				۶۸	۴	القسمین	القسمان	۳۸	۱۸	المرام	المرام
				۷۰	۱۲	مغترا	مغترا	۳۹	حاشیہ	ان	عن
				۷۲	۸	لاتخفی	لایخفی	۴۰	۱	ان یمکن	ای یمکن
									حاشیہ	[illegible]	بان التجرة - معناہ - الثابت
								۴۲	۵	[illegible]	عدم تعبیہ محذوف

تمت